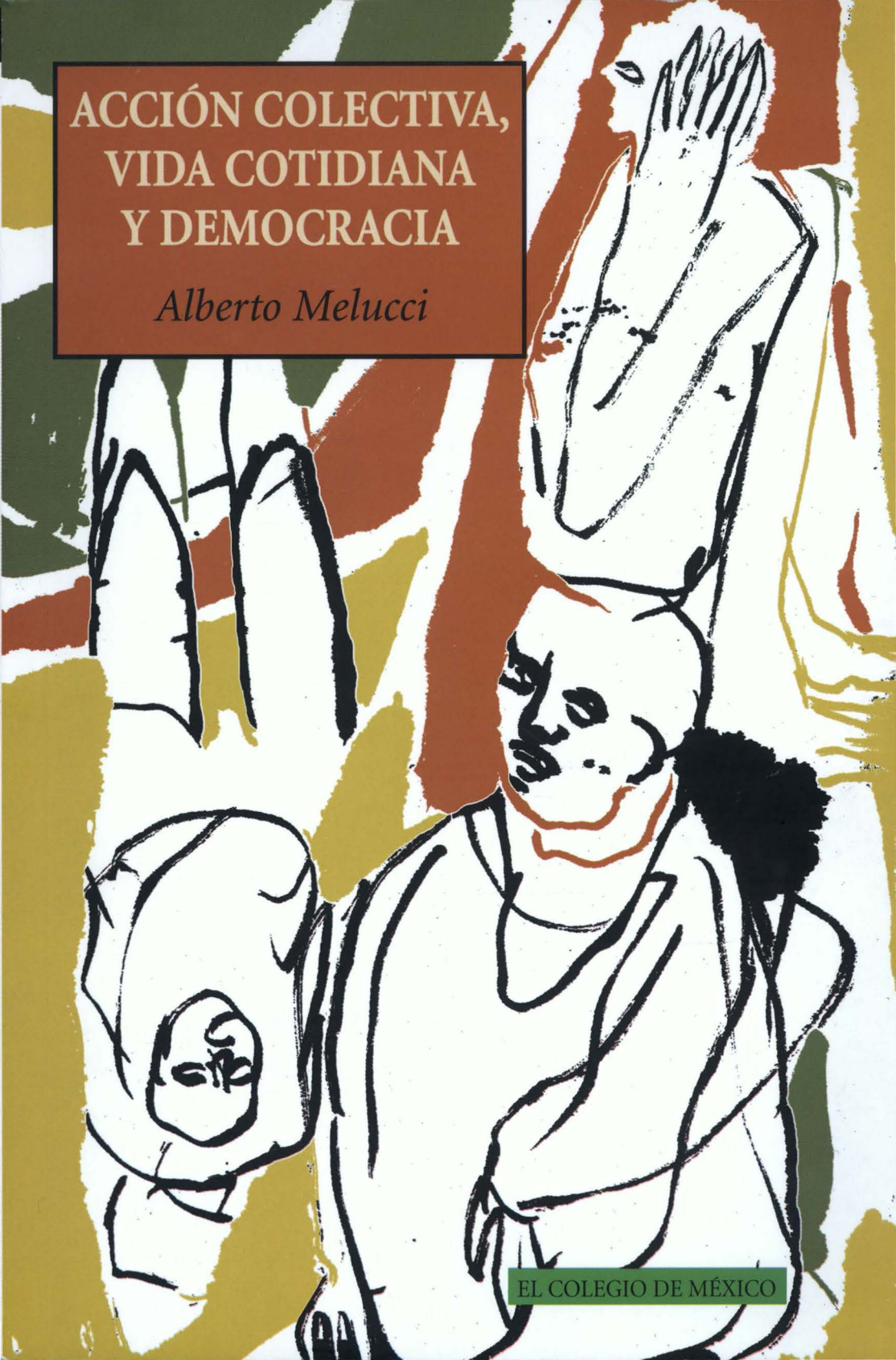
ACCIÓN COLECTIVA, VIDA COTIDIANA Y DEMOCRACIA

Alberto Melucci



EL COLEGIO DE MÉXICO

ACCIÓN COLECTIVA, VIDA COTIDIANA Y DEMOCRACIA

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

ACCIÓN COLECTIVA, VIDA COTIDIANA Y DEMOCRACIA

Alberto Melucci

EL COLEGIO DE MÉXICO

301.153
M529a

Melucci, Alberto, 1943-
Acción colectiva, vida cotidiana y democracia / Alberto Melucci. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2010, c1999.
260 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0869-2

1. Movimientos sociales -- Historia -- Siglo XX. 2. Acción social. 3. Conducta colectiva. 4. Democracia. 5. Vida cotidiana.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-onCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/byncnd/4.0/

Portada: Grabado de Demián Flores Cortés
Diseño de María Luisa Martínez Passarge

Alejandro Alcalde se encargó con gran dedicación y en estrecho contacto con Alberto Melucci del cuidado de la edición de este libro. Adriana Luna compartió esa dedicación con atención y constancia. El Centro de Estudios Sociológicos agradece a ambos su compromiso.

Segunda reimpresión, 2010
Primera reimpresión, 2002
Primera edición, 1999

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-0869-2

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción 9

I. *Teoría de la acción colectiva* 25
Las teorías de los movimientos sociales 25
¿El fin de los movimientos sociales? 35
La acción colectiva como construcción social 42
Movimientos y cambio 49

II. *Identidad y movilización en los movimientos sociales* 55
La acción colectiva como sistema multipolar 55
Una equivocación epistemológica: el caso de los nuevos movimientos sociales 58
Asumir un compromiso: expectativas, identidad y acción 61

III. *Los movimientos sociales en la sociedad contemporánea* 69
Una acción diferente 69
Cambios sin precedentes 76
Movimientos sociales y sociedad compleja 80

IV. *El desafío simbólico de los movimientos contemporáneos* 95
¿Movilizaciones políticas o simbólicas? 95
¿Qué hay de nuevo en los "nuevos movimientos sociales"? 106

V. *Vida cotidiana y acción colectiva* 131
El tiempo de la diferencia: condición femenina y movimiento de las mujeres 131
Para una ecología de lo cotidiano: reproducción, eros, comunicación 136
Recursos y límites del planeta interior 147

VI. *Democracia de la complejidad* 161
Los movimientos sociales y la democratización de la vida cotidiana 161

El conflicto y la regla: movimientos sociales y sistemas políticos 174
Individualización y globalización 181

VII. *Diálogo* 199
Inventar el futuro 199
Movimientos sociales, innovación cultural y el papel del conocimiento 205
Sociedad compleja, identidad y acción colectiva 223

Bibliografía 249

INTRODUCCIÓN

El presente libro se da a conocer en México ocho años después de la primera edición en inglés de la obra *Nomads of the Present*, publicada en 1989, y de otros varios libros en italiano. Aquí se compilan y organizan diversos ensayos que aparecieron en español y portugués en varias revistas y obras colectivas, por lo cual las ideas que se presentan fueron concebidas y afinadas en el transcurso de los últimos diez años. Los ensayos originales fueron totalmente revisados y rediseñados en una nueva estructura; de esta forma en sus capítulos se utilizan diferentes partes de ellos. Al final de esta introducción se da una lista de las fuentes originales. Además de complacerme particularmente la posibilidad de que mi trabajo sea accesible a los lectores latinoamericanos en su propio idioma, esta oportunidad también me permite hacer un balance de los avances teóricos y los debates críticos que tuvieron lugar durante la última década.

Escribí *Nomads of the Present* luego de casi quince años de trabajo de campo sobre las formas emergentes de acción colectiva y las nuevas culturas, así como de una experiencia paralela en psicología clínica que me había enfrentado al sufrimiento existencial de personas cada día más involucradas en modos de vida propios de una sociedad altamente diferenciada y compleja. De esta manera pude acumular gran cantidad de material empírico concerniente a la relación entre las experiencias de la vida cotidiana y la acción colectiva; entre las redes ocultas en las que la gente trataba de hallar sentido a su propia existencia y las manifestaciones públicas en las que expresaban sus reclamos, demandas y quejas, frente a las autoridades. Éste era, y sigue siendo, el ángulo peculiar de mi trabajo, que implica detenerse en las prácticas cotidianas para poder comprender las nuevas formas de acción colectiva en las sociedades contemporáneas y viceversa. Dicho enfoque lo desarrollé aún más en mis dos obras recientes escritas en inglés: *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society* y *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age* (ambas publicadas en 1996 por Cambridge University Press). Las últimas tendencias de los estudios sociales, en las que encontramos un número cada día mayor de influyentes científicos sociales interesados en la subjetividad, las prácticas de la vida cotidiana y la intimidad (Giddens, Touraine, Habermas, Bauman), confirman la importacia de mi primera intuición, la cual me llevó a establecer un vínculo entre las movilizaciones colectivas visibles y las formas menos evidentes de acción que realizan los individuos en sus esferas más íntimas de experiencia.

Por otra parte, esta línea de pesquisa resulta de particular relevancia para responder la interrogante sobre cuál es el tipo de sociedad en que estamos viviendo. Los debates contemporáneos en torno al posmodernismo, la sociedad posindustrial y la globalización del sistema mundial, se basan muy a menudo en supuestos teóricos ocultos que rara vez se hacen explícitos. Así, lo que en realidad se discute no son simplemente los temas específicos, pues detrás de ellos vienen los aspectos más generales y, junto con éstos, también a menudo surge la pregunta sobre la definición general de la sociedad contemporánea. Al referirse a la sociedad actual, los analistas se basan en términos que requieren de adjetivos o prefijos: hablan de sociedad "posindustrial", "posmoderna", "capitalista tardía", "compleja", "de la información", etc. Quisiera abordar brevemente esta cuestión lingüística que no implica solamente un asunto de nombres. La necesidad de adjetivos y prefijos es un síntoma agudo de la incertidumbre teórica que se vive en la actualidad. Si requerimos de tales especificaciones es porque los dos principales paradigmas de la modernidad, sobre los que se ha cimentado la interpretación de la sociedad hasta nuestros días —a saber, el paradigma de la sociedad capitalista, por un lado, y el de la sociedad industrial, por el otro—, han dejado de servir para interpretar los cambios que estamos atestiguando, pero que no somos capaces de comprender plenamente con la ayuda de estos modelos. En mi opinión, en lugar de negar la incertidumbre o de esconderse detrás de las palabras, es preferible admitir claramente que no sabemos de qué sociedad estamos hablando. En términos empíricos es claro que sí lo sabemos, pero nuestras teorías no nos ofrecen herramientas adecuadas para forjar una interpretación general. De hecho, ésta es una de las razones por las que hoy en día nos fascina el tema de los movimientos sociales y la identidad, y por las que se ha escrito tanto al respecto en los últimos veinte años —y se sigue escribiendo—. Estos aspectos representan una vía indirecta para asir el tema más general, sin estar obligados a decir que ofrecemos una respuesta completa o final. Será necesario invertir mucho tiempo y esfuerzo antes de que pueda elaborarse un marco teórico satisfactorio capaz de definir los cambios que ocurren en la sociedad contemporánea; y es posible que ello requiera de un verdadero cambio de paradigma. El presente libro tiene la intención de contribuir a este propósito.

Los movimientos como signos

Vivimos en un sistema planetario regido por el cambio molecular que constantemente genera tensiones y se adapta a ellas para tratar de controlarlas. Los movimientos son un signo de ello. No son tan sólo el resultado de la crisis o los últimos alientos de una sociedad agonizante. Denotan una transformación profunda de la lógica y de los procesos que guían a las socieda-

des complejas. Al igual que los profetas, "hablan con anticipación", anuncian aquello que está teniendo lugar incluso antes de que su dirección y contenido sean evidentes. Pero la inercia de las antiguas categorías puede impedirnos escuchar la palabra y decidir, libre y responsablemente, cuál acción tomar. Así, sería posible que nuevas formas de poder se afianzasen y estableciesen; si bien es cierto que sus formas están cambiando y transformándose en múltiples y difusas, no pueden ser reducidas a una geometría lineal y fácilmente reconocible. Los movimientos contemporáneos son profetas del presente. Lo que ellos poseen no es la fuerza del aparato, sino el poder de la palabra. Anuncian los cambios posibles, no en el futuro distante sino en el presente de nuestras vidas; obligan a los poderes a mostrarse y les dan una forma y un rostro; utilizan un lenguaje que parece exclusivo de ellos, pero dicen algo que los trasciende y hablan por todos nosotros.

El presente libro constituye un intento por escuchar las voces y leer los signos de lo que proclama la acción colectiva. Crítico y apasionado, involucrado y distante, el trabajo de análisis resulta aún más necesario para la acción colectiva. Una conciencia clara de las posibilidades y limitaciones de la acción social puede transformar la palabra de los movimientos en lenguaje, cultura y relaciones sociales, y puede hacer de los procesos colectivos una práctica de libertad.

Durante los últimos viente años, el análisis de los movimientos sociales y la acción colectiva han evolucionado hasta hacerse un sector autónomo de la teoría y la investigación en las ciencias sociales, a la vez que la cantidad y calidad de los trabajos en esta área se han incrementado y mejorado. No por azar la autonomía del campo conceptual, relativo al análisis de los movimientos sociales, ha evolucionado paralelamente a la creciente independencia de las formas no institucionales de acción colectiva en los sistemas complejos. El espacio social de los movimientos se ha hecho un área diferenciada del sistema y ha dejado de coincidir, ya sea con las formas tradicionales de organización de la solidaridad o con los canales convencionales de representación política. El área de los movimientos es ahora un "sector" o un "subsistema" del ámbito social.

Reconocer estas fuerzas autónomas nos obliga a revisar conceptos tales como "Estado" y "sociedad civil", "privado" y "público", "expresivo" e "instrumental", distinciones que se derrumban y cuya crisis señala un cambio en nuestro universo conceptual. La propia noción de "movimiento", que originalmente se presentaba como una entidad que actuaba contra el sistema político y gubernamental, resulta ahora inadecuada para describir la realidad de los fenómenos colectivos reticulares y difusos. Los "movimientos" contemporáneos toman la forma de redes de solidaridad, con poderosos significados culturales, y son precisamente estos últimos los que los distinguen de manera tan rotunda de los actores políticos o de las organizaciones formales.

Hemos trascendido la concepción global y metafísica de los actores colectivos. Los movimientos no son entidades que avancen con esa unidad de metas que le atribuyen los ideólogos. Son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de la acción social. Su identidad no es un dato o una esencia, sino el resultado de intercambios, negociaciones, decisiones y conflictos entre diversos actores. Los proceso de movilización, los tipos de organización, los modelos de liderazgo, las ideologías y las formas de comunicación, son todos ellos niveles significativos de análisis para reconstruir desde el interior el sistema de acción que constituye el actor colectivo. Pero también las relaciones con el exterior, con los competidores, con los aliados o adversarios y, especialmente, la reacción del sistema político y del aparato de control social, determinan un campo de oportunidades y limitaciones dentro del cual el actor colectivo adopta una forma, se perpetúa o cambia.

Las formas contemporáneas de acción colectiva son múltiples y diversas, y descansan en varios niveles del sistema social. Por lo tanto, debemos empezar por distinguir entre el campo de conflicto y los actores que sacan a la luz tal conflicto. En el pasado, el estudio de los conflictos solía significar analizar la condición social de un grupo y, con base en esto, deducir la causa de la acción colectiva. Actualmente, primero debemos identificar el campo de conflicto y después explicar la forma en que ciertos grupos sociales toman acción en ellos. Dado que los actores no son inherentemente conflictivos, la naturaleza de la acción es temporal, puede involucrar a diferentes actores y desplazarse entre varios ámbitos del sistema. Tal multiplicidad y variabilidad de actores hacen más explícita la pluralidad de los significados analíticos que están contenidos en el mismo acontecimiento o fenómeno colectivo, al cual suele atribuírsele una unidad cuasi sustancial, cuando en realidad es el resultado temporal de un campo múltiple de fuerzas y de procesos analíticos diferentes. Esta distinción interna se refuerza por el hecho de que en un sistema social planetario la realidad se vuelve sincrónica; en la simultaneidad creada por los medios de comunicación existen todos los "estratos geológicos" de la historia humana. Por lo tanto, en la unidad del presente, los movimientos abarcan problemas y conflictos cuyas raíces históricas son diferentes. Más aún, los movimientos atraen las diversas formas de descontento y marginación que genera un sistema social, mientras que las nuevas élites utilizan el conflicto para ganar o consolidar sus posiciones.

¿ACASO ES "NUEVA" LA ACCIÓN COLECTIVA?

Utilizar este enfoque de análisis nos permite esclarecer uno de los tópicos recurrentes en el debate de las últimas dos décadas, a saber, lo "novedoso" de los conflictos contemporáneos: ¿Qué es "nuevo" en los "nuevos movi-

mientos sociales"? Como una de las personas que introdujeron el término "nuevos movimientos sociales" en la literatura sociológica, he observado con asombro la forma en que esta categoría se ha ido concretando. "Novedoso" es, por definición, un concepto relativo que para mí tenía como único objeto cumplir con la función temporal de señalar determinadas diferencias comparativas entre las formas históricas del conflicto de clases y las formas de acción colectiva que surgen actualmente. Pero si el análisis y la investigación no son capaces de identificar los rasgos que distinguen a los "nuevos movimientos", entonces estamos atrapados en un estéril debate entre quienes están en favor y en contra de lo "novedoso". Por una parte, algunos afirman que muchos aspectos de las formas contemporáneas de acción pueden hallarse en fenómenos previos de la historia, y que su supuesta novedad solamente es producto de la "miopía del presente" que padecen muchos sociólogos, en especial cuando están emocionalmente involucrados con su objeto de estudio. Por otra parte, los defensores del carácter novedoso de los movimientos contemporáneos se esfuerzan en demostrar que tales similitudes sólo son formales, y que los fenómenos cambian de significado cuando se les coloca en sistemas diferentes.

Sin embargo, tanto los críticos de lo "novedoso" de los "nuevos movimientos", como los promotores del "nuevo paradigma", cometen el mismo error epistemológico, a saber, que ambos consideran los fenómenos contemporáneos como un objeto empírico unitario y, con base en esto, tratan de definir su novedad o bien negarla o rebatirla. Frente a los movimientos de las últimas tres décadas, un bando del debate intenta subrayar sus diferencias con respecto al pasado, mientras que el otro destaca la continuidad y posibilidad de comparación.

En mi opinión, tal controversia es fútil. Los fenómenos contemporáneos, en su unidad empírica, están constituidos por una diversidad de elementos y, a menos que estos últimos sean identificados, resulta ocioso comparar formas de acción que pertenecen a periodos históricos diferentes.

De manera paradójica, el debate en torno a los "nuevos movimientos" dio por resultado que la imagen de los movimientos como entidades metafísicas fuera fuertemente cuestionada. En los movimientos contemporáneos, al igual que en todos los fenómenos colectivos, concurren formas de acción que involucran distintos niveles de la estructura social y abarcan diferentes orientaciones, con puntos de vista analíticos muy diversos. Sus componentes pertenecen a periodos históricos diferentes. Por lo tanto, debemos tratar de comprender esta multiplicidad de elementos sincrónicos y diacrónicos, así como explicar cómo se mezclan para formar la unidad concreta que es un actor colectivo.

Una vez aclarada esta premisa epistemológica, tenemos aún que preguntarnos si acaso no está conformándose actualmente un nuevo paradigma de acción colectiva, pero no en sentido empírico –es decir, en términos del

fenómeno observado, como un todo–, sino analíticamente, es decir, en función de ciertos niveles o elementos de acción. Por tanto, es preciso que indaguemos si acaso existen ciertas dimensiones de las "nuevas" formas de acción, las cuales debiéramos asignar a un contexto sistémico que no sea el del capitalismo industrial. Esta interrogante es refutada por los críticos de los "nuevos movimientos", quienes los ubican exclusivamente en un plano político. Los enfoques recientes con respecto a la acción colectiva, en términos de movilización de recursos, estructura de la oportunidad política o elección racional, tienden a reducir la acción a sus rasgos más evidentes y a aquellas dimensiones que son fácilmente mensurables. Pero este tipo de reduccionismo ignora la interrogante relativa a la aparición de un nuevo paradigma de la acción colectiva, sin ofrecer ningún tipo de respuesta. Más aún, hace a un lado aquellas dimensiones específicamente culturales de la acción que están arraigadas en la experiencia cotidiana de la gente, y que son tan significativas para los "nuevos movimientos". Esto da lugar a una "miopía de lo visible", que sólo alcanza a ver las características mensurables de la acción colectiva —a saber, sus relaciones con los sistemas políticos y sus efectos sobre las políticas públicas—, a la vez que pasa por alto la producción de códigos culturales y prácticas innovadoras, aun cuando ésta es la principal actividad de las redes de movimientos, ocultas entre la trama de la vida cotidiana, además de ser la base para su acción visible.

¿Acaso los fenómenos colectivos contemporáneos engloban conflictos antagónicos que son de naturaleza sistémica, o bien son fenómenos de marginación social, de comportamiento agregado o de ajuste por el mercado político? Para responder a una pregunta tan general primero deben analizarse las explicaciones alternativas de la acción colectiva, como por ejemplo, en términos de disfunciones o crisis, o bien de intercambio político. Muchos conflictos contemporáneos pueden explicarse por el juego del mercado político, en el que la expresión de grupos o categorías sociales excluidas son las que pugnan por tener representación. En este caso el conflicto no presenta una dimensión antagónica, sino que se trata solamente de una presión para incorporarse a un sistema de beneficios y reglas, del cual se le ha excluido. Si las fronteras políticas son rígidas, el conflicto puede incluso llegar a la violencia; sin embargo, no necesariamente implica un antagonismo hacia la lógica del sistema, sino más bien la expresión de la demanda para una distinta distribución de los recursos o la creación de nuevas reglas. De manera similar, una organización que funciona en forma deficiente puede suscitar un intenso conflicto, el propósito del cual, sin embargo, no es derrumbarla, sino restablecer su lógica funcional.

No obstante, aun después de haber agotado la capacidad explicativa de estas dimensiones, todavía tenemos que preguntarnos si ya no queda nada más por explicar y, además debemos conservar el espacio teórico suficiente para que pueda formularse la cuestión sobre los conflictos sistémicos. De

otra manera, este aspecto habrá sido pasado por alto sin que se le haya dado una respuesta o se haya demostrado su futilidad. Como ya mencioné al hablar sobre el cambio que está ocurriendo en los sistemas contemporáneos, hoy empleamos términos alusivos (complejo, posindustrial, capitalista tardío, sociedad de la información), en el supuesto de que poseen una lógica muy diferente de la del capitalismo industrial. Pero esto significa ignorar o eliminar los problemas teóricos que tal supuesto suscita. La interrogante sobre la existencia de conflictos antagónicos con enfoque sistémico, sin embargo, deja en el aire diversos asuntos que el análisis teórico debe ahora afrontar, entre ellos la posibilidad de concebir una lógica predominante que se disloque entre varias áreas del sistema, dando lugar a una amplia gama de sitios y actores conflictivos.

SOCIEDAD COMPLEJA, PODER Y CONFLICTOS

Las sociedades complejas, con sus apretadas redes de información, requieren de una autonomía cada vez mayor entre los elementos que las componen, es decir, los individuos y los grupos deben funcionar como unidades confiables y autorreguladoras. Para tal efecto se fomenta que desarrollen habilidades formales de aprendizaje y acción. Sin embargo, la alta diferenciación de los sistemas implica, a la vez, mayor grado de control, que se desplaza del contenido de la acción social hacia sus códigos, del comportamiento hacia los motivos y el sentido del actuar. Los conflictos surgen en aquellas áreas del sistema que son directamente afectadas por los flujos más intensos de información y de símbolos, pero que a la vez reciben las presiones más fuertes para que se sometan. Los actores que participan en estos conflictos son temporales y el propósito de su acción es revelar a la sociedad los dilemas vitales que han surgido en su interior.

Los conflictos no se expresan por medio de la acción efectiva. El desafío se manifiesta mediante el desarreglo de los códigos culturales y es, por lo tanto, de carácter predominantemente formal. En los sistemas contemporáneos los signos se vuelven intercambiables y el poder reside en los lenguajes y códigos que organizan el flujo de información. La acción colectiva, por su mera existencia, representa en su forma y modelos de organización un mensaje que se transmite al resto de la sociedad. Los objetivos que se persiguen siguen siendo instrumentales, pero se precisa su alcance y son remplazables. La acción ejerce un efecto sobre las instituciones al modernizar su cultura y organización, así como al seleccionar nuevas élites. Sin embargo, suscita a la vez asuntos que no pueden ser resueltos por la racionalidad instrumental, la cual sólo se encarga de implementar aquello que ha sido decidido por un poder anónimo e impersonal.

Los actores de los conflictos rescriben el tema de los objetivos; se ocupan de las diferencias entre los sexos, las edades y las culturas; examinan la naturaleza y los límites de la intervención humana; se preocupan por la salud y la enfermedad, por el nacimiento y la muerte. La acción de los movimientos se diferencia del modelo de organización política y asume una independencia creciente con respecto a los sistemas políticos; se entrelaza estrechamente con la vida cotidiana y con la experiencia individual. Los aparatos de regulación, que exigen identificación y consenso, aplican un control creciente sobre la existencia rutinaria de la gente. Los conflictos abarcan la definición de la persona, en sus dimensiones biológica, afectiva y simbólica, en sus relaciones con el tiempo, con el espacio y con el "otro". Lo que está en juego en los conflictos es la reapropiación individual y colectiva del significado de la acción, de forma tal que el presente sea la condición de lo posible.

Sin embargo, esta dimensión no puede explicarlo todo. El colectivo contemporáneo hace concurrir múltiples sentidos, los legados del pasado, los efectos de la modernización, las resistencias al cambio. La complejidad, la irreductibilidad, la intrincada semántica de los significados de la acción social, constituyen quizás el tema fundamental de este libro. Sólo una sociedad abierta, que sea capaz de brindar un cauce al impulso de los movimientos, ofreciéndoles canales políticos de representación y toma de decisiones que sean adecuados, puede hacer posible que la complejidad no sea allanada; que la diferencia no sea violada. La libertad individual, el derecho de las culturas a preservar y desarrollar sus raíces autónomas, la distribución equitativa de los recursos mundiales, una relación sostenible con nuestra naturaleza interna y externa, son temas que están volviéndose esenciales para la propia supervivencia de la especie humana en este planeta. Responder a estos llamados es una responsabilidad que tiene cada ser humano con el resto de sus congéneres, y los movimientos sociales contemporáneos son un recordatorio de esta obligación.

América Latina y la democracia

En el curso de los últimos diez años América Latina ha experimentado un cambio impresionante en su clima político y económico. El tema de la democracia ha adquirido un grado de relevancia en el debate científico y político que no puede ser ignorado. Por una parte en el sentido sustancial, porque destaca la importancia de la democratización de la política y la garantía de los derechos, como condición esencial para la inclusión no subordinada de América Latina en los procesos que están ocurriendo en el mundo. Por otra parte, en sentido simbólico, ya que señala que el análisis de las formas que asume la democracia debe necesariamente abordar la dimensión cultural

de los conflictos y movimientos sociales. El presente libro, por lo tanto, está consciente de que en América Latina se ha abierto un foro público para el debate sobre la democracia, el cual trasciende sus formas institucionales y llega a las raíces de la relación entre sociedad, cultura y política.

Sin embargo, si bien se reconoce la importancia del nuevo contexto sociopolítico en el que se inserta este libro, también es importante destacar las limitaciones de un debate centrado exclusivamente en la dimensión política de los procesos de democratización. Al igual que el resto del mundo, América Latina está sujeta a cambios que invierten las estructuras profundas de la vida social y cultural. La severidad de los problemas económicos, la magnitud de las injusticias, y la aún evidente restricción de los derechos civiles y políticos fundamentales no deben hacernos olvidar el impacto de los procesos que actualmente afectan al continente, como parte del planeta. Esto crea problemas sin precedentes que se empalman y entrelazan con aquellos que actualmente se conocen mejor y se discuten más en la región. Si solamente centráramos nuestra atención en el tema de la democracia (que parece haber tomado el lugar de otros temas predominantes en décadas pasadas, como las clases, la injusticia o la revolución), podríamos perder de vista el hecho de que nuevas formas de dominación y explotación se suman a aquellas otras tan dramáticamente evidentes e irresueltas en las diversas sociedades latinoamericanas.

Hoy en día, el problema sobre el manejo del poder cultural y las diferencias culturales es un tema incluido en toda reflexión sobre los movimientos sociales contemporáneos, especialmente porque la acción colectiva está actualmente muy relacionada con las formas en que nombramos al mundo. Los actores que determinan el lenguaje utilizado para nombrar la realidad eligen los códigos que la organizan; éste es el aspecto característico del poder y el conflicto en una sociedad en la que la información está convirtiéndose en el recurso básico de la vida social. Esto se aplica al primer, segundo, tercer y eneavo mundos (el propio sentido de la distinción se hace cada día más vago y no sabemos en dónde marcar las fronteras). En un sistema mundial globalizado, la sociedad se ha convertido en una sociedad total, planetaria. Las diversas formas que adopta el poder, y el conflicto social afectan este espacio planetario en su totalidad, aunque de diferente manera en las distintas partes del mundo y, en lo que se refiere a los diferentes grupos sociales, con desequilibrios e inequidades de los que hablaré en la siguiente sección. Hoy en día, este espacio planetario es el que enmarca toda discusión sobre la acción colectiva y los movimientos sociales.

CONFLICTOS, DESIGUALDAD Y DERECHOS DEMOCRÁTICOS

Los conflictos descritos son eminentemente relacionales, dinámicos y culturales, puesto que abarcan la esfera de la formación de significado. Sin em-

bargo, son de carácter estructural dado que afectan las formas de dominación de una sociedad basada en la información. De esta manera, el problema surge inmediatamente de la relación entre estos tipos de conflicto y sus manifestaciones empíricas, que siempre se dan en el contexto de sociedades históricas concretas, es decir, dentro de un Estado nacional, un sistema político, una estructura de clases o una tradición cultural específica. El problema se agudiza cuando nos referimos a las sociedades en vías de desarrollo, en las que todos estos rasgos se subrayan por la dependencia económica y por el peso del poder tradicional y de las estructuras de desigualdad. En consecuencia, lo que debemos analizar es la forma que adoptan estos conflictos cuando se tornan empíricamente visibles en una sociedad concreta y, en particular, en sociedades como las de América Latina.

Son dos los aspectos importantes que deben tomarse en consideración para responder a esto: primero, la naturaleza del sistema político y del Estado; segundo, la estructura de la desigualdad y los mecanismos que generan y mantienen la pobreza en esos países.

Con respecto al primero, el asunto se refiere a la relación que surge entre las formas emergentes de acción colectiva y su expresión política. En las sociedades en vías de desarrollo, el proceso de democratización y el tema de la ciudadanía ocupan el lugar central. De hecho, durante los últimos diez años ha tenido lugar un arduo proceso de autonomización de la esfera política: por una parte, ha dejado de ser simplemente identificada con el Estado, y por la otra, se han reducido las garras de las élites oligárquicas, que utilizaban al Estado como instrumento para preservar su supremacía. Por lo tanto, actualmente resulta imposible separar en América Latina la acción colectiva de las luchas por la ciudadanía, por las garantías civiles y democráticas, por el logro de formas de participación que se traduzcan en nuevas reglas y nuevos derechos.

No obstante, sería un error reducir la acción colectiva a mera política, dado que el avance de los sistemas complejos se dirige, precisamente, hacia la desacralización y limitación de la política. Desde la perspectiva analítica que empleo, el sistema político no es limítrofe con la sociedad, y la dimensión de las relaciones sociales es analíticamente más amplia que las relaciones políticas. Esta última concierne a los procesos mediante los cuales las reglas y las decisiones son moldeadas por la competencia y la negociación de intereses. También el neoliberalismo parece proponer un enfoque que tiende a reducir el alcance de las relaciones políticas y a desacralizar la política, pero, de hecho, éste sigue nutriendo el mito de que las demandas sociales pueden traducirse directamente en decisiones, por medio de una supuesta competencia abierta. De esta manera se fomenta una versión aún más procedimental de la democracia, que sirve para disfrazar nuevas formas de dominio y poder. Por el contrario, lo que el análisis de la acción colectiva nos revela es la no transparencia de los procesos políticos. Asimismo, la acción colectiva nos recuerda que la transformación de las demandas sociales

en nuevas reglas y derechos es una tarea permanente de la democracia; un proceso que nunca acaba. La traducción de las demandas sociales nunca es transparente; siempre persiste una dosis de conflicto en la sociedad, para que no olvidemos sus deficiencias. Por lo tanto, la distinción entre sistemas de representación y toma de decisiones, por una parte, y las formas de acción irreductibles a ellos, por la otra, es una de las condiciones necesarias para que los sistemas contemporáneos complejos puedan mantenerse abiertos.

El segundo punto se refiere a la tremenda desigualdad y pobreza presentes en las sociedades latinoamericanas. El análisis de las clases aún es capaz de interpretar los mecanismos y la estructura de muchas de estas desigualdades, y la acción colectiva en tales sociedades necesariamente implica la movilización de todos los grupos sociales marginados y excluidos. Sin embargo, también en este caso debemos dar un salto cuántico en nuestra capacidad de análisis. De hecho, también la estructura tradicional de las desigualdades materiales en las sociedades latinoamericanas forma parte de una nueva estructura de desigualdad, basada en la distribución inequitativa de los recursos que posee una sociedad de información. Esta nueva desigualdad incluye disparidades en el acceso a los medios con los que se define el significado de la acción, con los que se construye la identidad individual y colectiva, con los que se salvaguarda la cultura indígena. Por lo tanto, a aquellos que son excluidos se les priva de recursos materiales, pero aún más de su capacidad de ser sujetos; el despojo material se combina con una inclusión totalmente subordinada en el consumo masivo; con la manipulación televisivo-religiosa de la conciencia; con la imposición de estilos de vida que destruyen, de una vez y para siempre, las raíces de las culturas populares.

De tal manera, una tarea importante de la teoría y la investigación es analizar este entretejido entre lo viejo y lo nuevo; análisis que, sin embargo, requiere de un distanciamiento categórico sin el cual queda uno atrapado en los antiguos esquemas de pensamiento.

La pobreza ofrece un buen ejemplo de dicho entretejido. La intolerable pobreza que sufren amplios sectores de la población en las sociedades en vías de desarrollo ha generado oleadas de movilizaciones en las que participan diversas categorías de "pobres" (los que carecen de tierras, los que habitan en barrios marginados, etc.). Pero el tema de la pobreza ha movilizado principalmente a las clases medias urbanas, que han formado numerosas organizaciones, realizado campañas, acciones ejemplares, etc. Así, la pobreza se ha tornado un asunto que comprende la propia definición de los derechos y el concepto de "humanidad" y de "ser humano". Por lo tanto, es un tema que ciertamente involucra las condiciones materiales del excluido, pero que asimismo implica una pregunta cultural y ética típicamente "posmaterial", a saber, "¿Qué quiere decir 'humano' y quién tiene el derecho de aplicar esta definición?" Este aspecto se torna trágicamente importante cuando uno se da cuenta de que la pobreza está vinculada sin remedio a la violencia "defensi-

va" que desatan las sociedades en vías de desarrollo contra la amenaza presentada por los excluidos (contra los niños de la calle de Brasil, contra los indígenas en Chiapas, etcétera).

Otro ejemplo de esto lo encontramos en el surgimiento del tema étnico en las sociedades latinoamericanas, mediante el levantamiento de las poblaciones indígenas o de ciertas minorías (Chiapas, Colombia). En las movilizaciones en las que simultáneamente se hacen demandas relativas a la etnicidad y a la tierra, se entremezclan la lucha contra la discriminación económica, las demandas políticas por la autonomía territorial y el llamado simbólico al idioma y cultura tradicionales. El tema ecológico crea un puente entre estas dimensiones diversas, dado que el llamado a la cultura indígena introduce los valores tradicionales del conocimiento de la naturaleza y el respeto por ella, contraponiéndolos a la innovación tecnológica "modernizadora"; así, la cultura tradicional se convierte en el medio para salvar los sistemas bioecológicos de la destrucción.

Los dilemas de una sociedad planetaria

Estos ejemplos dejan ver la trama de significados que presentan los conflictos contemporáneos y nos muestran cuán difícil es imaginar soluciones definitivas para ellos. Podemos confiar en aliviar la gravedad de los problemas haciéndolos más manejables, y también podemos llevar a cabo acciones para ampliar la esfera de la participación democrática y de los derechos. Sin embargo, las interrogantes que confrontan al sistema planetario necesariamente volverán a salir a la superficie, en distintas formas.

A medida que se diversifica más la sociedad, se internalizan más los conflictos en el sistema y mayor es la forma en que implican a todo el abanico del sistema social. Esto significa que los conflictos tienden cada vez más a transformarse en dilemas, con lo que hacen manifiestas ciertas polaridades en el sistema, que no pueden ser eliminadas puesto que son ellas las que definen la estructura misma del sistema. La idea de que la sociedad del futuro resolvería las contradicciones de la sociedad actual fue el gran mito y la gran esperanza de la sociedad industrial; un tiempo y un espacio aún no totalmente socializado eran el acicate del proyecto de conquista o revolución capitalista-industrial. Pero el sistema planetario ya llegó a sus límites espacio-temporales y ahora internaliza sus conflictos, dado que ya no puede proyectarlos hacia un tiempo futuro y un espacio exterior.

De esta manera, los conflictos se vuelven dilemas y ya no nos es posible elegir, por ejemplo, entre naturaleza y tecnología o entre identidad y diferencia. Debemos permitir que estas polaridades coexistan en tensión permanente, pero su coexistencia no es lineal y se manifiesta constantemente mediante los conflictos sociales. La idea de una etapa final en la que la sociedad

se torne transparente a sí misma, nunca ha respondido a la opaca y desequilibrada realidad de las relaciones sociales y, ciertamente, no puede describir el cambio de los sistemas complejos. En la actualidad la sociedad sólo puede medirse a sí misma en relación con sus conflictos y la política se convierte, no en el sueño de hacer transparente a la sociedad, sino en la elección de aquellas formas de coexistencia que puedan reducir el grado de violencia y desigualdad que las relaciones sociales necesariamente producen.

Hoy en día, la democracia consiste en preguntarse cómo reducir de la mejor manera posible la desigualdad y la violencia en el seno de una existencia comunitaria que, lejos de eliminar los conflictos, los habrá de ver renacer, cualesquiera que sean los ajustes políticos que el sistema pueda llevar a cabo. El grado de democracia de una sociedad se mide por su capacidad para redefinir las instituciones y los derechos, y con ello reducir gradualmente la desigualdad y la violencia que la propia sociedad genera. El hecho de suponer que los acuerdos democráticos siempre pueden ser revisados no evita, obviamente, que se establezcan prioridades y criterios de valor de acuerdo con los objetivos que se persigan. Así, por ejemplo, disminuir el grado de injusticia en sociedades sumamente segmentadas puede ser un objetivo prioritario en términos de democracia, pero ello no debería alimentar la ilusión de que el nuevo sistema no habrá de recrear otras formas de poder y desigualdad.

Los conflictos y los movimientos que los expresan constituyen los principales canales de información sobre los nuevos patrones de desigualdad y las nuevas formas de poder que la sociedad recrea. En lugar de cultivar la ilusoria esperanza de que los avances democráticos implican la eliminación del poder en la sociedad, lo que deberíamos de preguntarnos es: ¿Cuáles son las formas de poder que son más visibles y, por lo tanto, más negociables que otras? Éste es el problema de la democracia en las sociedades complejas y es en estos términos como tendría que examinarse el proceso de democratización, si nuestro propósito no es simplemente reproducir las debilidades de la democracia liberal. En este proceso, los movimientos desempeñan un papel esencial frente al sistema político. Si todo ocurre dentro del sistema político, el poder se autolegitima completamente y llega a coincidir con sus procedimientos. Pero si existe un elemento que se encuentre fuera del sistema político, si la sociedad puede actuar como un organismo vivo, de tal suerte que los conflictos se hagan visibles, entonces el poder puede ser cuestionado y negociado en nuevas formas. Se hace posible elaborar nuevas reglas, nuevos criterios de inclusión, nuevos derechos, nuevas formas de representación y nuevos procesos de toma de decisiones, que incorporen aquellos dilemas que la sociedad es capaz de manejar.

Para este propósito es extremadamente importante definir y mantener abiertos los espacios públicos donde las opciones básicas de la vida social pueden compararse, donde distintas voces pueden ser escuchadas y donde el conflicto de valores y de intereses, y diversas perspectivas del mundo pue-

dan ser negociadas sin violencia. Para la coexistencia entre los seres humanos, hoy es fundamental aminorar la posibilidad de violencia al interno de una sociedad de manera que ésta sea lo más abierta posible.

Debemos descartar la idea de que los dilemas pueden resolverse de una vez y para siempre, para que podamos empezar a trabajar por una sociedad más habitable; una en la que la libertad y la justicia, la paz, el bienestar ambiental y la coexistencia de las diferencias no sean ideales totalizantes de un futuro transparente, sino los criterios normativos que guíen nuestras acciones en el presente. Este compromiso ético y una aguda conciencia de las tensiones y limitaciones de la acción social son, hoy en día, condiciones vitales para lograr una sociedad democrática viable.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Este libro tiene juntos muchos hilos de un razonamiento analítico que se mueve soble planos diversos. Contemporáneamente, éste tiene bien presentes las características empíricas de las formas recientes de acción colectiva y de las experiencias de los individuos y de los grupos en la vida cotidiana. La estructura del volumen refleja estas características y el lector debería, idealmente, moverse en su interior con una aproximación circular, porque los temas se conectan y vuelven de acuerdo con el fondo analítico que guía toda la obra. Ya que un libro está organizado según una lógica secuencial, existe un orden reconocible en la organización de los capítulos. De hecho, en los primeros dos está expuesta la trama analítica que contiene el resto del volumen, en particular en lo concerciente a los conceptos de acción colectiva y de identidad. En el cuarto y quinto capítulos, la atención se centra en las características de la acción colectiva en la sociedad contemporánea y en la unión entre formas de movilización y experiencias en la vida cotidiana. En el quinto capítulo, el análisis se extiende en el tejido menudo de la vida cotidiana y de las experiencias individuales para descubrir los signos de los conflictos en formación y, al mismo tiempo, para reconocer el impacto de nuevas formas de organización social y de poder en la vida de los individuos. En el sexto capítulo, el cuadro general delineado es puesto en relación con las formas de representación y de decisión política y con el tema central de la democracia. Finalmente, el libro concluye con un capítulo de diálogos, con la convicción de que la palabra escrita mantiene algún eco de la palabra dicha y con la certeza de que siempre en las sociedades fundadas sobre el control unidireccional de la información, la forma dialogada mantenga abierta la dimensión humana de la comunicación.

Alberto Melucci
Milán, febrero de 1998

Los ensayos en los que se basó este libro fueron originalmente publicados en español y portugués como sigue:

"Las teorías de los movimientos sociales", *Estudios Políticos, Nueva Época*, vols. 4-5, núms. 4-1, octubre, 1985-marzo, 1986, pp. 92-101. Traducción del italiano de Luis Alberto de la Garza.

"Um objetivo para os movimentos sociais?", *Lua Nova*, núm. 17, junio, 1989, pp. 59-66. Traducido al español por Fátima Andreu.

"La acción colectiva como construcción social", *Estudios Sociológicos*, vol. IX, núm. 26, mayo-agosto, 1991, pp. 357-364. Traducción de Alejandra Massolo.

"Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", *Zona Abierta*, núm. 69, 1994, pp. 153-180. Traducción de Marisa Revilla.

"Los movimientos sociales en el capitalismo tardío", *A Priori*, núms. 6-7, 1983, pp. 81-83.

"The symbolic challenge of contemporary movements", *Social Research*, vol. 52, núm. 4, 1985, pp. 789-816. Traducción de Jesús Casquette.

"¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?", separata de la obra *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid.

"Movimentos sociais e sociedade complexa", *Conferencia na Pontificia Universidade Católica de São Paulo*, promovidad por el Nucleo de Estudos e Pesquisas sobre Movimentos Sociais, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Servicio Social e Psicologia social e Departamento de Metodologia da Intervenção da faculdade de servicio social da PUC-SP, 19 de marzo de 1996. Traducción de Fátima Andreu.

"El tiempo de la diferencia: condición femenina y movimiento de las mujeres", *Sociológica*, núm. 4, mayo-agosto, 1989, pp. 213-218. Traducción de Alejandra Massolo.

"Para una ecología de lo cotidiano", *Nariz del Diablo*, núm. 15, mayo, 1990, pp. 79-88.

"Recursos y límites del planeta interior", *Nariz del Diablo*, núm. 19, enero, 1994, pp. 37-49.

"Democratización de la vida cotidiana", *Imágenes desconocidas*. Traducción de Gabriela Adelstein.

"Individualización y globalización. Perspectivas teóricas", *Estudios Sociológicos*, XIV:41, 1996, pp. 291-310. Traducción de Clara Zapata Tarrés.

"Inventar o futuro", entrevista de Jorge Almeida con Alberto Melucci, en *Fim de Semana*, 27 de septiembre de 1991.

"Movimentos sociais, inovação culturale o papel do conhecimento: una entrevista de Leonardo Avritzer e Timo Lyyra com Alberto Melucci" en

Leonardo Avritzer (coord.) *Sociedade Civil e Democratização*, Livraria del Rey, Belo Horizonte, 1994.

"Sociedad compleja, identidad y acción colectiva", entrevista de Adrian Scribano y Dalila Pedrini, Milán, mayo de 1997.

I. TEORÍA DE LA ACCIÓN COLECTIVA

LAS TEORÍAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La reflexión teórica sobre los movimientos sociales es mucho más pobre que la de los actores políticos. En las sociedades contemporáneas la multiplicación de nuevas formas de acción colectiva ha propuesto dramáticamente estas carencias de la teoría, haciendo necesario un balance crítico y la búsqueda de nuevos instrumentos de análisis.

El *impasse* de la teoría puede ser ejemplificado refiriéndose a dos tradiciones teóricas que se han ocupado de manera diversa de la acción colectiva: el marxismo y la sociología estadunidense de inspiración funcionalista. El análisis marxista, mediante la individualización de las contradicciones del sistema capitalista, ha buscado definir las condiciones para una transformación revolucionaria. Sin embargo, lo ha hecho ignorando los procesos de formación de las acciones colectivas, la completa articulación interna de los movimientos y la multiplicidad de posibles transformaciones de una protesta inmediata a un movimiento de clase. Esta tendencia ha sido acentuada por la elevación del leninismo a un canon general para cada acción de clase. El partido, como organización rígida de revolucionarios de profesión, ha sido el instrumento privilegiado, y la conquista del aparato estatal su objetivo prioritario. De ello ha resultado una aproximación que devalúa y excluye del análisis todas las formas de acción que no se dejan reducir al modelo del partido. Cuando más tarde el partido se convierte en Estado, es fácil considerar, por definición, el nuevo poder como intérprete directo y transparente de todas las demandas colectivas.

Las condiciones para un orden total están ya listas. El éxito estalinista no es necesariamente la consecuencia del leninismo aunque desarrolla algunas premisas. La ambigüedad epistemológica del marxismo clásico pone hoy en primer plano la necesidad de una reflexión propiamente sociológica sobre la acción colectiva. Esta ambigüedad se puede sintetizar de la siguiente manera: Cuando el marxismo se presenta como análisis científico del modo de producción capitalista y adelanta previsiones sobre su desarrollo, exhibe, cuando mucho, una teoría de la crisis y del tendencial agotamiento de la economía capitalista, pero no propone una teoría política de la revolución. Cuando, por el contrario, el marxismo quiere ser una teoría de la revolución proletaria, se encuentra sin instrumentos analíticos para señalar al sujeto y los instrumentos políticos de la accion revolucionaria. El marxismo clásico no va mucho más allá de una connotación económica (no política

ni sociológica) de una clase explotada, productora de "plusvalía" como potencial agente colectivo de la revolución. Ni va mucho más allá de la indicación de la "dictadura del proletariado" como forma política de poder revolucionario, un poder destinado, por otra parte, a agotarse rápidamente, gracias a la prevista "extinción" del Estado (Zolo, 1974 y Colletti, 1974).

Por otro lado, en la sociología estadunidense que, al menos hasta el inicio de los años sesenta, había sido hegemónica en las ciencias sociales, el análisis de los movimientos pasó por medio de los estudios del comportamiento colectivo, esto es, de fenómenos que van del pánico a las modas; del comportamiento de las multitudes hasta los movimientos revolucionarios. En el contenido de esta tradición el análisis se enriqueció con numerosas investigaciones sobre movimientos sociales concretos de diferentes episodios de comportamiento colectivo, y sobre generalidades empíricas de varias formas de acción. Este abundante material, junto con el trabajo de los historiadores, constituye la única base empírica consistente a la cual nos podemos referir hasta los años sesenta para un análisis de los movimientos. Los estudios sobre el comportamiento colectivo son pues, por una parte, un punto de referencia obligado y, por otra, una desilusión. Esta aproximación, en efecto, asume las creencias de los actores como clave de explicación de las conductas colectivas y acomoda, en el interior de la mínima categoría de comportamiento colectivo, los comportamientos ocasionales de una multitud y de una revolución política. La diferencia está solamente en el nivel y la amplitud de las creencias colectivas que se encuentran en la base de las acciones. La acción colectiva es siempre el fruto de una tensión que disturba el equilibrio del sistema social. La tensión produce creencias generalizadas que movilizan a la acción y buscan restablecer el equilibrio del sistema. En la acción colectiva no hay ningún significado que haga referencia al modo en el cual los recursos son producidos y apropiados. Esta acción es sólo una reacción de asentamiento de los mecanismos funcionales de un sistema, y las conductas colectivas se vuelven fenómenos emocionales debidos al mal funcionamiento de la integración social. Hoy en día el problema fundamental de una sociología de la acción colectiva es el de ligar las conductas conflictivas a la estructura de la sociedad sin renunciar, al mismo tiempo, a explicar cómo se forman y cómo se manifiestan en concreto nuevas creencias y nuevas identidades colectivas.

Los aportes sociológicos clásicos

La referencia de Weber y de Durkheim a los movimientos sociales es sólo indirecta, a pesar de que estos autores plantean problemas teóricos de gran importancia. Es prioritario señalar en Weber la distinción entre carisma y estructura burocrática en la contraposición entre relaciones sociales con una

estructura regulada por un sistema racional de normas, y relaciones donde prevalece el impulso emocional, la ruptura de las reglas cotidianas y la identificación afectiva con la acción. Durkheim nos habla de "estados de gran densidad moral", de momentos de entusiasmo colectivo en los cuales el individuo se identifica con la sociedad y se eleva a un nivel superior de vida adhiriéndose a ideales generales. Es en estos momentos cuando se dan las grandes transformaciones sociales (Weber, 1968 y Durkheim,1963).[1]

Los autores que se ocupan más directamente del comportamiento colectivo, en el sentido retomado más tarde por la sociología estadunidense, pertenecen a aquel filón del pensamiento conservador europeo que, hacia finales del siglo XIX, se ocupó de la multitud. En el momento en el cual el empuje del movimiento obrero y de sus primeras organizaciones de masa se vuelve más amenazante para el orden burgués, los análisis de Le Bon y de Tarde proponen una imagen irracional y caótica de la multitud. En ellos la capacidad individual y la racionalidad de los individuos son sojuzgadas por la sugestión colectiva; las características de la "psicología de la multitud" son la credulidad, la exasperación de las emociones y la tendencia a la imitación. Las multitudes son, pues, manipuladas por minorías de agitadores y se manifiestan en forma irracional y violenta bajo la influencia de la sugestión (Le Bon 1895 y 1912 y Tarde 1890 y 1901).[2] Esta veta negativa del pensamiento burgués encuentra, en los años inmediatamente sucesivos, una confirmación en la obra de Freud, que le da una interpretación en clave de psicología del profundo. La acción colectiva responde a las necesidades primarias inconscientes y la identificación con el líder es lo que le permite existir a un grupo: la relación madura y real de los objetos se sustituye en las masas con el proceso regresivo de identificación, en el cual el líder se convierte en super-yo y atomiza la dinámica colectiva (Freud, 1921).

En la misma línea reductiva se puede situar igualmente la obra de Ortega y Gasset quien, en el momento en el que se afirmaban los grandes aparatos totalitarios, habla de la irrupción histórica de las masas privadas de identidad, incapaces de responsabilidad colectiva y disponibles a la manipulación por parte de los jefes (Ortega y Gasset, 1979).

Respecto a esta tradición, la sociología estadunidense del comportamiento colectivo contiene elementos de conformidad, pero también de ruptura. La escuela de Chicago, en los años veinte, puso las bases de una serie de estudios e investigaciones que delineaban, progresivamente, un campo específico del análisis sociológico. La obra de Robert Park puso la base de apoyo a una reflexión sobre el comportamiento colectivo, la cual tiene una continuidad en la sociología estadunidense que llega hasta los autores contemporáneos.[3] Para

[1] Para un análisis crítico de estos autores véase Pizzorno (1963) y Alberoni (1966).

[2] Le Bon (1895) (traducción al español en 1956).

[3] Park no deja ningún trabajo sistemático sobre el comportamiento colectivo, su contribución se encuentra en el conjunto de su obra. Cfr. R. E. Park (1955); R. E. Park-E. W. Burgess

Park el comportamiento colectivo no es una realidad patológica, sino un componente fundamental del normal funcionamiento de la sociedad, además de un factor decisivo para el cambio. De aquí que exista una continuidad entre comportamiento colectivo y las formas "normales", institucionalizadas, de la acción social. El comportamiento colectivo representa una situación "no estructurada", esto es, no plenamente controlada, de las normas que rigen el orden social. Pero precisamente por esto es importante, porque es un factor de transformación y está en grado de crear nuevas normas.

La tradición sociológica individualiza así, un área de conductas caracterizadas por connotaciones específicas no reducibles al funcionamiento institucionalizado de la sociedad. La identificación de estas conductas con la irracionalidad de la sugestión, cede progresivamente el puesto a un reconocimiento de la continuidad entre integración y conflicto, entre orden e innovación. Las conductas colectivas son analizadas también por una teoría de la estructura social que da razón, con los mismos instrumentos, a los comportamientos cotidianos e institucionalizados.

La aproximación funcionalista

La teoría funcionalista, en sus autores clásicos, no se ocupa explícitamente del tema de los movimientos sociales; es sólo con Smelser en los años sesenta, que se propone una teoría general del comportamiento colectivo. En la obra de Parsons no existe un tratamiento específico y sistemático de la acción colectiva, aunque se pueden obtener algunas implicaciones importantes de su teoría. Parsons no distingue entre comportamientos desviados, como la criminalidad, las acciones conflictivas, y la protesta política de un movimiento revolucionario. Las conductas desviadas son todas aquellas que infringen las normas institucionalizadas y testimonian un desequilibrio en los procesos de integración. La desviación es el síntoma de una patología en la institucionalización de las normas, la señal de que las normas no han sido interiorizadas adecuadamente. Es verdad que los modelos normativos de una sociedad no están jamás plenamente integrados, que un sistema social contiene también valores incoherentes y contradictorios: esta situación puede incluso estar en la base de una desviación legitimada e institucionalizada. Pero aquello que importa es que las conductas colectivas derivan siempre de una situación de desequilibrio y de escasa funcionalidad en los procesos de integración del sistema social (Parsons, 1951, cap. 7).

(1924). Véase también R. E. Faris (1967). La aproximación de Park ha sido retomada y desarrollada por sus alumnos: H. Blumer (1951, 1957); R. H. Turner-L. M. Killian (1957); K. y G. Lang (1961), y J. R. Gusfield (1968).

Merton, el otro gran teórico funcionalista, a pesar de moverse en el ámbito de una definición funcional del sistema social, está más atento a todos los procesos mediante los cuales una sociedad no logra realizar una plena integración. Su análisis de la anomia es un ejemplo clásico de los procesos en que ha faltado la interiorización de las normas. Merton distingue entre el comportamiento desviado y el inconforme. El primero opera contra las normas en vista de desventajas personales, pero no pone en discusión su legitimidad, acepta los fines, pero no rechaza los medios institucionales para alcanzarlos. El inconforme quiere, en vez de ello, cambiar las normas del grupo, sustituir valores y normas que considera ilegítimas por unas nuevas fundadas sobre una legitimación alternativa. Así pues, el comportamiento inconforme ataca la estructura misma de los fines, pero no rechaza los medios institucionales para alcanzarlos (Merton, 1966).

La distinción de Merton supera, aun quedando en una perspectiva funcionalista, las implicaciones ideológicas de la obra de Parsons. Sin retomar necesariamente la terminología mertoniana se debe subrayar la importancia del problema señalado. La acción colectiva no puede ser reducida a pura disfunción del sistema social (como hace siempre la ideología de la clase dominante). Es necesario distinguir entre los procesos colectivos que son el resultado de la disgregación del sistema, y los procesos que tienden a una transformación de las bases estructurales del sistema mismo.

Con Smelser (1963) los fundamentos de la teoría funcionalista encuentran una aplicación sistemática al tema del comportamiento colectivo. Éste es "una movilización sobre la base de una creencia que no define la acción social" (Smelser, 1963:72). Para Smelser ésa es la respuesta a algunos factores de disturbio (*strain*: tensión) en uno de los componentes de la acción social que forman una jerarquía de rangos. Tales componentes son los *valores*, las *normas*, es decir, el sistema de reglas que traduce los valores en comportamientos; la *movilización de las motivaciones*, esto es, la capacidad de motivar a los individuos a asumir conductas reguladas normativamente; los *recursos*, o sea, el sistema de medios que permiten u obstaculizan el logro de los objetivos de la acción. Cada componente a su vez se estructura al interior según siete sectores, que no viene al caso especificar aquí, que indican el modo mediante el cual los componentes de la acción social pasan de los contenidos más generales hasta la organización concreta de la vida de los individuos. De esta forma, se pasa de los valores globales de una sociedad hasta los que legitiman los roles dentro de una organización; de los criterios generales de conformidad y de deformidad respecto a los valores, se llega hasta las normas que regulan la coordinación en una organización y hasta los programas concretos de actividad singular; de las motivaciones más amplias de la acción social se llega hasta la capacidad de asumir papeles y tareas específicas dentro de una organización; en fin, de los presupuestos del conocimiento científico

se llega hasta las técnicas y los recursos utilizados por una organización concreta.

La tensión es una disfunción, un desequilibrio que interviene en un componente de la acción (y en un rango específico de este componente). Cada tensión desorganiza todos los componentes jerárquicamente inferiores. La tensión crea una situación de confusión y de incertidumbre en el punto en que se verifica y en todos aquellos que dependen de él. En el caso de los recursos, la tensión se manifiesta como una incertidumbre sobre los medios por utilizar respecto a ciertos objetivos. Ya no se sabe si los medios disponibles son eficaces respecto a los objetivos. En el caso de las motivaciones se verifican tensiones que atacan la capacidad de asumir un papel; por ejemplo, los desequilibrios entre prestaciones y recompensas, o una injusta distribución de las últimas, ponen en crisis los procesos acostumbrados de movilización de las motivaciones. Cuando se refieren a las normas, las tensiones se manifiestan en los conflictos entre los papeles: discrepancia en las reglas ejecutivas, contradicciones en las normas generales de la organización entre los diversos sectores de la sociedad. Por lo que respecta a los valores, se pueden verificar conflictos entre los personales, los del grupo o los de sectores enteros de la sociedad.

El comportamiento colectivo tiende a restructurar el componente perturbado por la tensión, eliminando la incertidumbre que la caracteriza. Esto se produce mediante una creencia generalizada que moviliza la acción hacia componentes más generales, que aquella sometida a la tensión, y en tal modo tiende a restablecer el equilibrio. La creencia generalizada dirige la atención colectiva hacia lo alto y pone atención en la energía sobre los componentes de las acciones más elevadas que aquella directamente afectada. La solución del problema no se deja a los procesos sociales normales del nivel en cuestionamiento, que están ya institucionalizados; en vez de ello se verifica un corto circuito, casi mágico, que ve la solución en un nexo instantáneo y resolutivo entre los componentes más generales de la acción y el rango específico en tensión.

Las creencias generalizadas son de cinco tipos y se refieren a los diversos componentes de la acción. Para el componente de recursos existe una *creencia histérica*, que permite salir de la incertidumbre mediante la atribución de un poder destructivo a un elemento de por sí ambiguo. La creencia histérica es la base del pánico. Se trata, en efecto, de un comportamiento colectivo que responde a una tensión en el sector instrumental de la acción, mediante la identificación de fuerzas oscuras dotadas de poder destructivo. Una falla en las técnicas y los procesos instrumentales, crea una incertidumbre sobre la eficacia de los medios. El pánico es una forma de salida de la incertidumbre por medio del fantasma de un poder destructivo generalizado. Otra creencia, ligada siempre al componente de los recursos, es la *creencia de satisfacción* que, al contrario de la precedente, identifica poderes gene-

rales positivos capaces de anular la amenaza y la incertidumbre. Los *boom*, las modas, los *crazes* (manías colectivas), son formas de comportamiento colectivo de este tipo. La *creencia hostil* es aquella que restructura el componente de "movilización de las motivaciones". En este caso, se cree que se pueden eliminar la incertidumbre y la tensión mediante la agresión y la búsqueda de un chivo expiatorio. Esta creencia se encuentra en la base de tumultos y movimientos violentos de carácter agresivo. El componente de las normas está restructurado por una *creencia orientada a la norma*: el desequilibrio experimentado da lugar a un comportamiento colectivo que tiende a modificar las normas y que se encuentra en el fondo de todos los movimientos reformistas. Finalmente, la *creencia orientada a los valores* tiende a restructurar este componente mediante un cambio de valores. Los movimientos revolucionarios se fundamentan sobre una creencia de este tipo.

Smelser indica después una serie de determinantes del comportamiento colectivo que operan según el esquema del "valor agregado". Cada determinante opera en un campo delimitado agregando su propio "valor" específico. Cada determinante es por lo tanto una condición necesaria, aunque no suficiente para que se verifique un episodio de comportamiento colectivo. La primera condición es la *propensión estructural*, es decir, la existencia de los recursos y de las condiciones estructurales para que cierta acción pueda verificarse. Se genera después la *tensión*, es decir la disfunción o desequilibrio de un componente de la acción. La tercera condición implica la afirmación de una *creencia generalizada*, que tiende a ver la amenaza como algo inminente debido a la obra de fuerzas extraordinarias. La creencia generalizada implica también una representación de las consecuencias excepcionales que resultan de la acción colectiva. La cuarta condición es la *movilización* de los individuos para la acción en nombre de la creencia generalizada. Una última determinante está constituida por el *control social* que opera en realidad como una contradeterminante: ésta puede actuar de manera preventiva o bien intervenir después de que el episodio de comportamiento colectivo se ha verificado. El comportamiento colectivo es pues, el resultado de este conjunto de determinantes, cada una de las cuales "agrega" sus propias condiciones a aquellas fijadas por las precedentes.

En síntesis, podemos decir que la propuesta de Smelser individualiza las siguientes características del comportamiento colectivo: *a)* capacidad de restructuración de la acción social; *b)* presencia de una creencia generalizada con características afines a las creencias mágicas, que se refiere a la existencia de fuerzas extraordinarias que operan en la situación y a la posibilidad de resultados extraordinarios de la acción colectiva; *c)* carácter no institucionalizado de las conductas, y *d)* necesidad de una serie articulada de determinantes para su activación. Con Smelser el comportamiento colectivo se convierte en una categoría definida en el plano analítico y no simplemente

en una noción tomada del sentido común referida, en modo alusivo, a fenómenos contiguos sobre el plano empírico. Este autor define el comportamiento colectivo como un rango analítico general de la acción social y explica, mediante las mismas categorías, fenómenos que van del pánico a las revoluciones. Aquello que cambia es solamente el rango de generalidad de los componentes atacados por la tensión y por la restructuración del comportamiento colectivo. La investigación de Smelser hace por primera vez explícita la intención de establecer un rango analítico común para las diversas formas de comportamiento colectivo. La exigencia confusa e implícita en la cual se movían los autores de la "psicología de multitudes", buscando en la irracionalidad y en las *pulsiones* profundas la categoría común a muchas conductas, encuentra en Smelser una respuesta sistemática. La creencia generalizada es la categoría analítica, a la luz de la cual es necesario leer los diferentes comportamientos colectivos.

Sin embargo, esta intención general no parece estar ausente de contradicciones ni siquiera en el propio Smelser. El comportamiento colectivo queda, a pesar de su construcción sistemática, como una categoría única que mezcla y confunde criterios analíticos y generalizaciones empíricas. Queda como un instrumento descriptivo que sirve para clasificar diferentes conductas empíricas que sólo tienen en común la genérica de "colectivas". A pesar de admitir que el concepto de creencia generalizada identifica un nivel analítico significativo, me parece difícil, más allá de una perspectiva fuertemente ideológica, justificar teóricamente la elección de tratar con los mismos instrumentos, fenómenos que van de las modas a las revoluciones. El hecho de que haya dimensiones "colectivas" en ciertas conductas sólo pone de relieve una homogeneidad empírica que cae rápidamente cuando apenas se comienza a indagar sobre el significado "colectivo" de diferentes fenómenos. Analíticamente un movimiento revolucionario tiene poco en común con un tumulto. Todo ello sin contar que el modelo de Smelser atribuye todos los fenómenos de comportamiento colectivo, a una disfunción en los procesos institucionalizados de la vida social (siguiendo en esto los señalamientos de Parsons). De esta forma, la respuesta adecuada a un desequilibrio del sistema adquiere el mismo significado que un conflicto que ataca, por ejemplo, el modo de producción y de apropiación de los recursos. No hay continuidad cualitativa entre estos fenómenos, pero sí diferente amplitud de la disfunción que los provoca. La disfunción o tensión, a su vez, no puede originarse dentro del sistema y por ello los envía, en última instancia, a una causa externa. Son los estímulos externos los que producen los desequilibrios en un sistema social, la necesidad de restablecer el equilibrio provoca, a su vez, además de las conductas institucionalizadas, comportamientos anómalos que tienden a acelerar los procesos de restructuración.

En esta lógica no hay espacio para una capacidad conflictual que surja del interior del sistema, para una accion social que no sea una simple res-

puesta respectiva a las disfunciones del sistema. El conflicto se eleva siempre al rango de efecto secundario de los procesos de adaptación. De estos presupuestos teóricos deriva también la imposibilidad de introducir distinciones significativas entre las varias formas de acción colectiva.

Las aproximaciones más recientes

Desde los años sesenta, las reflexiones sobre la acción colectiva se han enriquecido de numerosos apuntes que han contribuido a aclarar la naturaleza y las determinantes de los movimientos sociales.

Un primer acercamiento de investigación tiene un fundamento psicosocial, y las numerosas teorías propuestas pueden reducirse a la hipótesis de la frustración-agresión (Davies, 1962, 1969 y 1971 y Gurr, 1973).[4] Una frustración de las expectativas colectivas se encontraría en la base de las formas de expresión de los movimientos sociales. Los modelos que se refieren a esta hipótesis pueden ser sintetizados de la siguiente forma: *a)* hipótesis *ascenso-caída*: a un prolongado periodo de desarrollo sigue una inversión de tendencia. Las expectativas de mejoramiento continúan creciendo y se encuentran con una imprevista frustración que dé lugar a una respuesta colectiva de tipo agresivo; *b)* hipótesis de las *expectativas crecientes*: la capacidad de satisfacción de las necesidades crece menos que sus expectativas. La diferencia entre las dos curvas aumenta hasta llegar a ser intolerable, dando lugar a episodios de revuelta y de violencia colectiva; *c)* hipótesis de la *privación relativa*: la expectativa de satisfacción de las necesidades está conmensurada por el nivel logrado por un grupo de referencia. Cuando la realización de las expectativas es inferior a la satisfacción, es sobre la base de un grupo de referencia que tiene una privación y por ello una disponibilidad a la acción conflictual; *d)* Hipótesis de la *movilidad descendente*: un grupo experimenta una caída de estatus cuando constata que otro grupo, que antes se encontraba en una posición inferior, ha reducido la diferencia. Esta situación provoca frustración y crea las condiciones para una movilización colectiva que a menudo puede asumir contenidos reaccionarios y *e)* hipótesis de la *incongruencia de estatus*: entre los componentes del estatus (renta, prestigio, poder) existe un divorcio, y en el proceso de movilidad una dimensión queda atrás respecto a las otras. Aun en este caso se verifica una situación de frustración que se encuentra en los orígenes de formas de rebelión colectiva.

Todas estas teorías nos conducen nuevamente, como se ha dicho, en última instancia, al nexo frustración-agresión; pero ello resulta en un presu-

[4] Una síntesis de los modelos utilizados por estas aproximaciones psicosociales está dada por J. A. Geschwender (1968).

puesto no verificado, en el caso de los movimientos sociales, si no se precisan las condiciones que hacen posible la acción colectiva. Discutiré en el segundo capítulo la relación frustración-agresión (Melucci, 1976:34-38) mostrando cómo, sólo dentro de una teoría de la acción, las aproximaciones psicosociales pueden recibir fundamento. Sin la existencia de una identidad, sin la identificación de un adversario o de un campo del conflicto, no se puede sostener que la agresión sea la respuesta necesaria a la frustración experimentada.

Otra veta de investigación se puede definir sintéticamente como la de la movilización de recursos (Coleman, 1966; Gamson, 1968; Stinchcombe, 1968 y Oberschall, 1973). Se trata, en términos generales, de un análisis de la acción social como creación, consumo, intercambio, transferencia o redistribución de recursos entre grupos y sectores de una sociedad. La idea fundamental de recurso es entendida como cualquier bien o valor (material o no), reconocido como tal por uno o más grupos de la sociedad. Los conflictos colectivos vienen analizados, en esta perspectiva, como formas de lucha por el control de los recursos: la movilización de un grupo es un modo de recoger y de invertir recursos con vista a ciertos fines. Cada grupo calcula costos y beneficios ligados a diversas opciones de acción. La participación o el liderazgo en un movimiento social pueden ser analizados como formas de distribución de los recursos, mediante los cuales los diferentes actores calculan costos y beneficios, buscando obtener la máxima ventaja en el cambio. Las mismas formas de control social pueden ser analizadas en términos de distribución de los recursos (por ejemplo, la elección entre reforma o represión implica un cálculo de pérdidas y ventajas). Esta perspectiva de análisis permite una desagregación puntual de la estructura interna de un movimiento social, mucho más allá de la imagen unificadora de la ideología. Los procesos de cambio internos y las relaciones con el ambiente hacen del movimiento una realidad articulada y compuesta, tejida de múltiples redes de pertenencia. Un movimiento no es una estructura homogénea guiada por la voluntad de un jefe o por el rigor de una disciplina ideológica; el cambio de recursos, el cálculo de las recompensas o de las sanciones, dividen y reagrupan la realidad colectiva de acuerdo con líneas complejas. Reflexionaré sobre la movilización de los recursos en el siguiente capítulo.

Las aproximaciones que tienden a ligar la acción colectiva con el sistema político están relacionadas con la teoría de la movilización, pero se diferencian parcialmente de ésta. En sus primeras obras Tilly (1969, 1970 y 1975) afirma que la violencia colectiva es un fenómeno que se verifica cuando los grupos sociales entran o salen del sistema político, cuando están adquiriendo o perdiendo posiciones en una lucha por el poder. Cada sistema político tiende a mantener sus límites y a fijar criterios de pertenencia para sus miembros. De aquí la necesidad de someterse continuamente a verificaciones de pertenencia y de resistencia, sea de aceptar la presencia de nuevos

miembros, sea de ceder las posiciones conquistadas. De este modo, la violencia colectiva se manifiesta cada vez que existe un empuje de grupos excluidos que intentan entrar en el sistema político o bien cuando grupos ya representados no quieren perder los privilegios que gozan. En el análisis Tilly hace referencia al sistema político, pero no aclara que en los procesos tomados en consideración, las relaciones sociales dominantes marcan los límites de la participación política que controlan el rango de las variaciones dentro del sistema político. Discutiré este punto con más detalle en la siguiente sección de este capítulo dedicado a la relación entre movimiento y cambio.

¿El fin de los movimientos sociales?

Después de los años setenta: una revaluación teórica

En los últimos treinta años surgieron nuevas formas de acción colectiva en áreas que anteriormente no habían sido tocadas por los conflictos sociales. En la década de los setenta, la crisis de las estructuras políticas y conceptuales frente a estos nuevos fenómenos fue evidente, impulsando una ampliación del conocimiento empírico y una redefinición de las categorías analíticas.

La observación de las sociedades complejas contemporáneas sugiere que:

1) Las nuevas formas de agregación social poseen una naturaleza permanente y no coyuntural. Ellas coexisten con otras categorías más consolidadas (como las clases, los grupos de interés y las asociaciones) y, aunque varíen en sus formas empíricas, son un componente estable e irreversible de los sistemas sociales contemporáneos.

2) Una función de socialización y de participación "inmersa" se "llena" de estas nuevas formas de solidaridad conflictual, que abren novedosos canales para el agrupamiento y la selección de élites. Los medios tradicionales de socialización política, de innovación cultural y de modernización institucional, en consecuencia, se redefinieron.

3) El control de la complejidad, tiene que ver cada vez más con la relación entre sistemas institucionales de representación, de toma de decisiones y de nuevas formas de acción. Éstas no son fácilmente adaptables a los canales existentes de participación y a las formas tradicionales de organización política. Además de eso, sus resultados son difíciles de prever y eso aumenta el ya de por sí alto grado de incertidumbre en estos sistemas.

Así, una discusión de la estructura teórica de análisis no es sólo un ejercicio preliminar, sino una condición para un entendimiento satisfactorio de los movimientos contemporáneos.

Hoy, el momento parece adecuado para una revaluación de la contribución teórica de los años setenta en el área de los movimientos sociales. El

legado de la filosofía de la historia fue reconocido, durante muchos años, en cierto dualismo. La acción colectiva se trataba como un efecto de crisis estructurales, como contradicciones, o como una expresión de creencias y orientaciones compartidas. Estos puntos de vista impidieron la consideración de la acción como un sistema de relaciones. Los años setenta volvieron posible una resolución de este dilema teórico.

Una primera dualidad fue formulada en términos de aislamiento/solidaridad (Tilly, 1975 y Useem, 1980). La primera aproximación (representada por teorías del comportamiento colectivo y de la sociedad de masas) (Smelser, 1963 y Kornhauser, 1959) considera la acción colectiva como un resultado de la crisis económica y de la desintegración social, particularmente entre los desamparados. La última considera los movimientos sociales como una expresión de intereses compartidos dentro de una situación estructural común (especialmente una condición de clase, como en todas las aproximaciones derivadas del marxismo). Las teorías del aislamiento descuidaron la dimensión del conflicto dentro de la acción colectiva y la redujeron a la reacción patológica y a la marginalidad. Los modelos de solidaridad fueron incapaces de explicar la transición de las condiciones sociales hacia la acción colectiva. La dificultad teórica del marxismo clásico (la transición de la condición de clase a la conciencia de clase) todavía existe y no se puede resolver sin tomar en consideración cómo se forma y mantiene un actor colectivo.

Otra realidad puede observarse en términos de *estructura/motivación* (Webb, 1983), esto es, la acción colectiva vista como producto de la lógica del sistema, o como resultado de creencias personales. El énfasis estaba, por un lado, en el contexto socioeconómico y, por el otro, en el papel de la ideología y de los valores.

Durante los años setenta algunas teorías rebasaron las alternativas aislamiento/solidaridad o estructura/motivación. En Europa autores como Touraine (1973, 1978) o Habermas (1976) basaron sus análisis en un acercamiento "estructural" sistémico que atribuía a las nuevas formas de conflicto y a la formación de nuevos actores (más allá de las luchas tradicionales en la fuerza de trabajo) los cambios en el capitalismo posindustrial. Algunos teóricos estadunidenses intentaron explicar cómo se constituye un movimiento, cómo sobrevive en el tiempo y en relación con sus contextos, esto es, en términos de *movilización de recursos* (McCarthy y Zald, 1973, 1977; Gamson, 1975; Oberschall, 1973, y Tilly, 1978).[5]

En mi opinión, siguiendo de cerca las teorías de los años setenta, los movimientos deben examinarse, no a la luz de las apariencias o de la retóri-

[5] Para una revisión y discusión sobre la movilización de recursos, véase Jenkins, 1983 y Freeman, 1983.

ca, sino como *sistemas de acción.*[6] Una herencia de los años setenta es lo que llamaría un "paradigma escéptico" de los movimientos sociales, es decir, que no se comprende la acción colectiva como una "cosa" y no se valoriza enteramente lo que los movimientos dicen de sí mismos; se trata de descubrir el sistema de relaciones internas y externas que constituye la acción.

Asimismo, las teorías de los años setenta dejan dos problemas sin resolver. Por un lado, las teorías estructurales basadas en el análisis de sistemas explican *por qué* pero no *cómo* un movimiento se establece y mantiene su estructura, es decir, apenas proponen hipótesis acerca del conflicto potencial sin considerar la acción colectiva concreta y los actores. Por otro lado, aquellos investigadores que trabajan con un modelo de movilización de recursos ven esta acción como mero dato y no pueden examinar su significado y orientación. En ese caso explican el *cómo* pero no el *porqué.* Los dos puntos de vista no son irreconciliables. Cada uno de ellos es legítimo en sus límites, pero ambos, desgraciadamente, con frecuencia y tal vez implícitamente, se toman como una explicación global. Por lo tanto, el análisis se concentraría más en las relaciones sistémicas que en la simple lógica de los actores. Pero al mismo tiempo, la acción no puede analizarse solamente dentro de las contradicciones estructurales. La acción tiene que considerarse como una interacción de objetivos, recursos y obstáculos, como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones. Los *movimientos son sistemas de acción* que operan en un *campo sistémico* de posibilidades y límites. Éste es el motivo por el que la *organización* se convierte en un punto clave de observación, un nivel analítico a menudo subestimado o reducido a estructuras formales. El modo en que los movimientos definen su acción es el *nexo concreto entre orientaciones y oportunidades/constricciones sistémicas.*

Los movimientos son construcciones sociales. Más que una consecuencia de crisis o disfunciones, más que una expresión de creencias, la acción colectiva es "construida" gracias a una inversión organizativa. Aquí la "organización" no es una característica empírica, sino un nivel analítico. Mantener organizados a los individuos y movilizar recursos para la acción significa distribuir valores, potencialidades y decisiones en un campo que está delimitado: las posibilidades y fronteras establecidas por las relaciones sociales condicionan la acción, pero ni los recursos ni las constricciones pueden ser activados al margen de la acción en sí.

De tal manera, los movimientos sociales son *sistemas* de acción en el sentido de que cuentan con estructuras: la unidad y continuidad de la acción no serían posibles sin la integración e interdependencia de individuos y gru-

[6] Este concepto se deriva de diferentes estructuras teóricas (cf. Touraine, 1973; Crozier y Friedberg, 1977, y Coleman, 1975).

pos, a pesar de la desestructuración aparente de estos fenómenos sociales. Pero los movimientos son sistemas de *acción* en el sentido de que sus estructuras son construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios, todos ellos operando en un campo sistémico. Una *identidad colectiva* no es sino una definición compartida del campo de oportunidades y constricciones ofrecidas a la acción colectiva. "Compartida" quiere decir construida y negociada mediante procesos continuos de "activación" de relaciones sociales que conectan a los actores (Pizzorno, 1977, 1983 y 1991 y Reynaud, 1982).[7]

Considerar los movimientos como sistemas de acción, significa dejar de tratarlos como si fuesen simples fenómenos empíricos. Las formas empíricas de acción colectiva son objetos de análisis no significativos en sí mismos. En la actualidad se habla de un "movimiento" como una unidad a la que se le atribuyen objetivos, elecciones, intereses y decisiones. Pero esta pretendida unidad es un resultado más que un punto de partida; de lo contrario se debe asumir que existe algo así como una "voluntad" profunda del movimiento, en lugar de considerarlo como un sistema de relaciones sociales. Una acción colectiva no puede ser explicada sin tomar en cuenta cómo son movilizados los recursos internos y externos, cómo las estructuras organizativas son erigidas y mantenidas, cómo las funciones de liderazgo son garantizadas. Lo que empíricamente se denomina un "movimiento social" es un sistema de acción que conecta orientaciones y propósitos plurales. Una sola acción colectiva, además, contiene diferentes tipos de comportamiento y, por tanto, el análisis debe romper esta unidad aparente y descubrir los distintos elementos que convergen en ella y que posiblemente tienen diferentes consecuencias. Sólo separando los diferentes niveles analíticos se puede entender cómo se mantienen unidos por una estructura "organizativa"; cómo una identidad colectiva es establecida mediante un complejo sistema de negociaciones, intercambios y decisiones; cómo puede ocurrir la acción como resultado de determinaciones sistémicas y de orientaciones de individuos y grupos.

La teoría de los movimientos sociales necesita de un desplazamiento desde las generalizaciones empíricas a las definiciones analíticas. El modo en que los actores constituyen su acción es la conexión concreta entre orientaciones y oportunidades y coerciones sistémicas. Mi opinión personal es que en esa dirección el legado de dos décadas se puede consolidar creativamente mediante una concentración en el análisis del *cómo,* sin descuidar el *porqué*.[8]

[7] La consideración de los marcos organizativos como sistemas de acción la señalan Crozier y Friedberg, 1977.

[8] Ésta fue la propuesta de una investigación empírica más amplia sobre nuevas formas de acción colectiva (juventud, mujeres, ambientalistas y nuevas religiones) en el área metropoli-

Sobrecarga política

Muchas contribuciones hoy asumen una aproximación sistémica, orientada por la relación, hacia la acción colectiva, enfatizando más las oportunidades y las coerciones que las orientaciones subjetivas o los factores meramente objetivos. Éste es el caso de los desarrollos en la aproximación de la movilización de recursos (Garner y Zald, 1981) y de algunos análisis sobre protestas (Marsh, 1977; Tarrow, 1982 y 1983, y Webb, 1983a). La protesta forma parte de un sistema de relaciones que incluye respuestas del sistema político y la interacción entre grupos de protesta y élites. El concepto de *estructura de oportunidad política* (Tarrow) es relevante para el análisis de la acción colectiva como un sistema y no sólo como una creencia o un conjunto de intereses "objetivos". Kriesberg (1981 y 1982) se refiere a un "paradigma de interacción múltiple" que surge de los estudios recientes sobre los movimientos sociales. Estas contribuciones, como parte de un área intelectual más amplia,[9] son innovaciones importantes, particularmente cuando se comparan con los estudios estadunidenses tradicionales, en donde los movimientos sociales son, con bastante frecuencia, reducidos a las creencias o al comportamiento de masas.

Asimismo, abrieron el campo a las investigaciones posteriores. Por ejemplo, cuando Tarrow propone la hipótesis de una conexión entre ciclos de protesta y ciclos de reforma, el autor sugiere que la protesta es una función "fisiológica" estable en sociedades complejas, más que una manifestación de patología social (como en los puntos de vista más tradicionales). En segundo lugar, el análisis de esta conexión puede proporcionar una base empírica para el punto de vista tradicional, que es marxista en el origen, asociando al conflicto social con el cambio.

No obstante, las contribuciones antes mencionadas concentran el análisis, más en el ámbito político que en la "sociedad civil". Los conflictos sociales se reducen a la protesta política y a ser vistos como parte de un sistema político. La confrontación con el sistema político y con el Estado es apenas un factor más o menos importante en la acción colectiva. El conflicto frecuentemente puede afectar el mismo modo de producción o la vida cotidiana de las personas. Los participantes en una acción colectiva no son motivados sólo por lo que llamaríamos una orientación "económica", calculando costos y beneficios de acción. Ellos también están buscando solidaridad e identidad (Pizzorno, 1983 y Melucci, 1982) que, a diferencia de otros bie-

---

tana de Milán, resultados de la cual pueden encontrarse en Melucci (1984). Véase también Donati, 1984 y Sassoon, 1984.

[9] Un análisis de los movimientos sociales que toman en cuenta la interacción sistémica y las respuestas del sistema político y también la propuesta por Ergas (1981 y 1983); Wilson (1977) y Della Porta (1983).

nes, no son mensurables y no pueden calcularse. Esto es particularmente verdadero para los movimientos de los años ochenta. Ellos se concentran en las necesidades de autorrealización, pero no en una orientación política, porque responden a la lógica del sistema en el campo cultural y en la vida cotidiana de las personas.[10]

En ambos lados del Atlántico, el interés en el acercamiento de la movilización de recursos y en las teorías de trueque político (Pizzorno, 1977 y 1978) parece indicar un alejamiento de los paradigmas anteriores basados en los intereses de clase o en los valores compartidos que han sido preponderantes hasta ahora. Se refleja también en el clima cultural cambiante el problema de administrar la incertidumbre en sistemas complejos que otorgan un papel central a las dimensiones políticas de la acción. Pero este punto de vista exagera la función de la política, exactamente en un momento en que los movimientos se desvían hacia un terreno no político. Aunque la relación entre sistemas políticos y movimientos sociales sea una perspectiva analítica difícil de evitar en sociedades complejas, es una perspectiva limitada. Los conflictos sociales contemporáneos no son sólo políticos, ya que ellos afectan al sistema como un todo. La acción colectiva no se realiza sólo con el fin de intercambiar bienes en un mercado político, y tampoco todo objetivo puede calcularse. Los movimientos contemporáneos también poseen una orientación antagónica que surge y altera la lógica de las sociedades complejas.

Pero estos diferentes puntos de vista no pueden compararse sin tener en claro a qué concepto de movimiento social se está refiriendo uno.

¿Qué es un movimiento?

Como Tarrow apuntó (Tarrow, 1983), el campo de los movimientos sociales es uno de los más indefinibles que existen. Los movimientos son difíciles de definir conceptualmente y hay varias aproximaciones que son difíciles de comparar. Los diferentes autores tratan de aislar algunos aspectos empíricos de los fenómenos colectivos, pero como cada quien acentúa distintos elementos, la comparación de definiciones se complica. Desgraciadamente éstas son más definiciones empíricas que conceptos analíticos.

Tarrow, mientras tanto, ayuda a esclarecer una distinción entre *movimientos* (como formas de opinión de masa), *organizaciones de protesta* (como formas de organizaciones sociales) y *actos de protesta* (como formas de acción). Aunque no es meramente descriptiva, evita la confusión entre los diferentes factores, pero no es suficiente. En lo que respecta a los *movi-*

[10] Utilicé la expresión "movimientos pospolíticos" (Melucci, 1982). Offe (1983) habla de "paradigma metapolítico" de los movimientos contemporáneos.

mientos, Tarrow sigue la definición de Tilly (1978) que es un buen ejemplo de una generalización empírica: un movimiento social es un fenómeno de opinión de masa *perjudicada*, movilizada en contacto con las autoridades. Semejante movimiento, admite Tarrow también, raramente actúa de manera concertada y su existencia debe inferirse de las actividades de organizaciones que lo reivindican (Tarrow, 1983 y 1985).

Pero ¿cómo saber que existe un movimiento atrás de la protesta activa? Aparentemente es una presencia metafísica atrás de la escena, que es ocupada por las organizaciones de protesta y por las protestas mismas. El acercamiento de la movilización de recursos, asumiendo una definición empírica, parece llamar movimiento social a toda acción política no institucional. La palabra "movimiento" trae consigo el peligro de volverse sinónimo de todo lo que cambia en la sociedad. El mismo concepto de protesta tiene débiles bases analíticas. ¿Podría la protesta definirse como cualquier forma de denuncia de un grupo *perjudicado*?, ¿como una reacción que transgrede las reglas establecidas?, ¿como un enfrentamiento con las autoridades?, ¿o como todo lo anterior?

Estas proposiciones hacen evidente la misma falta de distinción entre una generalización empírica y una definición analítica. ¿Cómo se distingue entre un tumulto antigubernamental de borrachos, una huelga sindical y una amplia movilización contra la política nuclear? Todos pueden ser empíricamente considerados como protestas, pero cada uno de ellos tiene un significado y una orientación significativamente diferente. La definición de protesta como un comportamiento de oposición muestra los problemas de las generalizaciones empíricas. Dicha definición implica un sistema de referencia, un conjunto de límites o fronteras que se rompen. De hecho, aquellos que escriben sobre la protesta implícitamente hacen referencia al sistema político. El único sistema posible de referencia del enfrentamiento con las autoridades y la acción colectiva simplemente se reduce a la acción política. Esta sobrecarga política, como ya se ha destacado, es analíticamente infundada, particularmente cuando se refiere a los movimientos contemporáneos.

Es necesario cambiar las definiciones empíricas a las analíticas. Las líneas siguientes indicarán, si no una solución satisfactoria a este problema, una dirección en que la investigación podría avanzar (Melucci, 1980, 1982 y 1983).

La aproximación actual a los movimientos sociales se basa en la suposición de que los fenómenos empíricos de acción colectiva son un objeto de análisis que es unificado y significativo en sí mismo y que puede dar, casi directamente, explicaciones satisfactorias sobre los orígenes y la orientación de un movimiento, que es visto como un personaje que actúa en la escena histórica, como una unidad de conciencia y acción que está lejos de apartarse de la fragmentación actual y de la pluralidad de un movimiento social empírico. Los movimientos gastan gran parte de sus recursos tratando de

mantener su unidad y conseguir cierta homogeneidad en un campo social compuesto de varios elementos.

Al considerar un movimiento como un *personaje,* el análisis ignora que la unidad es más un resultado que un punto de partida; por lo tanto, se debe asumir que hay una especie de "espíritu" oculto del movimiento, en lugar de considerarlo como un sistema de relaciones sociales. Una acción colectiva no puede explicarse sin tomar en cuenta cómo se movilizan los recursos internos y externos, cómo se constituyen y se mantienen las estructuras organizacionales y cómo se garantizan las funciones de liderazgo. Lo que se llama empíricamente "movimiento social" es un sistema de acción que asocia orientaciones y significados plurales. Una acción colectiva singular o un evento de protesta, además de eso, contienen tipos diferentes de comportamiento y los análisis se ven obligados a romper su aparente unidad y a descubrir los diferentes elementos que en ella convergen, teniendo en cuenta las diferentes consecuencias.

La acción colectiva como construcción social

Mi posición cuestiona el ingenuo supuesto de que la acción colectiva es un dato y una unidad. El entendimiento más difundido sobre los movimientos sociales los considera como actores empíricos unificados, dando por sentados sus valores, intenciones y fines; así, la ideología de los líderes o los atributos que les pone el observador se convierten en la verdadera "realidad" del movimiento. La tarea del análisis sociológico debería ser cuestionar este dato, con el fin de indagar la unidad empírica para descubrir la pluralidad de elementos analíticos —orientaciones, significados y relaciones— que convergen en el mismo fenómeno.

Cualquier investigación sobre la formación del actor colectivo debería tener en cuenta su naturaleza diversa y compleja como criterio fundamental. Lo que es empíricamente referido como "movimiento", y tratado por conveniencia para la observación y descripción como una unidad, en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción. El problema entonces, tanto para la política como para la teoría, es comprender cómo y por qué se logran conjuntar estos procesos. Para el resultado de la investigación: saber qué yace detrás del "movimiento" empírico significa identificar en su interior la gama de componentes y significados, e indagar los cambios, con sus diversas posiciones y orientaciones.

La acción colectiva como producto

En el enfoque que estoy proponiendo, la acción colectiva es considerada resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida

por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. Por lo tanto, no puede ser entendida como el simple efecto de precondiciones estructurales, o de expresiones de valores y creencias. Los individuos, actuando conjuntamente, construyen su acción mediante inversiones "organizadas"; esto es, definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales el campo de posibilidades y límites que perciben, mientras que, al mismo tiempo, activan sus relaciones para darle sentido al "estar juntos" y a los fines que persiguen. Cada vez que observamos a un número de individuos actuando colectivamente nos confrontamos con lo que llamo un sistema de acción multipolar. La acción colectiva no es un fenómeno empírico unitario, y la unidad, si existe, debería ser abordada como un resultado, no como punto de partida, no como evidencia sino como hecho que debe ser explicado. Los eventos en los que actúan colectivamente los individuos combinan diferentes orientaciones, involucran múltiples actores e implican un sistema de oportunidades y restricciones que moldean sus relaciones.

Los actores colectivos "producen" entonces la acción colectiva porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones). La definición que construye el actor no es lineal sino que es producida por interacción y negociaciones, y algunas veces por diferentes orientaciones opuestas. Los individuos crean un "nosotros" colectivo (más o menos estable e integrado de acuerdo con el tipo de acción), compartiendo y laboriosamente ajustando por lo menos tres clases de orientaciones: aquellas relacionadas con los fines de la acción (el sentido que tiene la acción para el actor); aquellas vinculadas con los medios (las posibilidades y límites de la acción) y, finalmente aquellas referidas a las relaciones con el ambiente (el campo en el que tiene lugar la acción).

Así, el sistema de acción multipolar se organiza a lo largo de tres ejes (fines, medios y ambiente), a los cuales se puede ver como un conjunto de vectores interdependientes en estado de mutua tensión. La forma organizada de la acción es la manera mediante la cual el actor colectivo busca darle una aceptable y duradera unidad a ese sistema, que está continuamente sujeto a tensiones. De hecho, la acción colectiva tiene que enfrentar múltiples y exigentes requisitos. Nunca es la simple expresión de una intención de propósito que se persigue, sino que se construye por medio de los recursos disponibles a los actores y de acuerdo con las posibilidades y obstáculos que provienen de determinado ambiente.

Fines, medios y ambiente continuamente generan posibilidades de tensión: los objetivos no se adecuan a los medios o viceversa; el ambiente es pobre o rico en recursos importantes; los medios son más o menos congruentes con el campo de acción, etc. Continuamente existen tensiones aun dentro de cada eje, por ejemplo, en la definición de los fines; entre los objetivos de corto y largo plazos; en la selección de los medios, entre el uso de

los recursos para tener eficacia y su uso para consolidar; en las relaciones con el ambiente, entre equilibrio interno e intercambios externos, etcétera.

Los actores colectivos negocian y renegocian a lo largo del tiempo estos diferentes aspectos de su acción. Las funciones de liderazgo y las formas organizativas representan intentos de dar un orden más duradero y predecible a esas definiciones. Cuando se observan fenómenos colectivos, generalmente la atención se enfoca sobre los aspectos más visibles de la acción (acontecimientos, movilizaciones y actos de violencia); sin embargo, estos aspectos visibles son manifestaciones de un proceso que opera en el campo analítico que acabo de delinear, y que normalmente es ignorado. Los eventos, las movilizaciones, las expresiones de descontento o entusiasmo pueden ocurrir, y seguir ocurriendo, porque el actor colectivo logra realizar cierta integración entre esas orientaciones que he señalado. Estos factores de tipo coyuntural (por ejemplo, oportunidades políticas, la presencia de agentes animadores, el grado de integración, o la crisis del ambiente, etc.) ciertamente contribuyen a la emergencia de fenómenos colectivos. Pero estos factores no podrían operar sin la capacidad del actor de percibirlos e integrarlos en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto a los fines, medios y ambiente de su acción.

Esta construcción social de lo "colectivo" está continuamente trabajando cuando se da una forma de acción colectiva; un fracaso o ruptura de ese proceso hace imposible la acción. Me refiero al desenvolvimiento del proceso de construcción y negociación del significado de la acción colectiva, como identidad colectiva. El término "identidad" no da cuenta del aspecto dinámico de este proceso, pero señala la necesidad de un grado de identificación, que es precondición para cualquier cálculo de ganancia y pérdida. Sin la capacidad de identificación, la injusticia no se podría percibir como tal, o no se podrían calcular los intercambios en la arena política.

La acción colectiva como pluralidad

Si la acción es un producto, el mismo fenómeno empírico consiste en una pluralidad de dimensiones analíticas. Exclusivamente con fines metodológicos voy a indicar a continuación las líneas esenciales de mi propio recorrido teórico. En términos fenomenológicos, el carácter colectivo de un suceso se podría describir por la simple presencia de varios individuos, quienes, en una continuidad de espacio y tiempo, muestran un comportamiento común. Pero si se quiere ir más allá de esta indiferenciada connotación empírica, se deben introducir por lo menos tres distinciones analíticas. Algunos fenómenos colectivos implican solidaridad, esto es, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de una unidad social. Otros tienen el carácter de simple agregación, esto es, se les puede

reducir al nivel del individuo sin que pierdan sus características morfológicas, y están orientados exclusivamente hacia el exterior, más que hacia el interior del grupo. En una huelga probablemente uno encuentre que prevalece la solidaridad, mientras que el pánico está más cerca del polo del comportamiento agregativo.

Algunos fenómenos colectivos implican la presencia de un conflicto, es decir, la oposición entre dos (o más) actores que compiten por los mismos recursos a los que se les atribuye un valor. Otros, en cambio, emergen mediante el consenso de los actores sobre las reglas y procedimientos para controlar y usar los recursos que se valoran. Probablemente una demostración antinuclear implique una orientación conflictual, y será diferente, en este sentido, de una entusiasta marcha de aficionados al fútbol después de un partido.

Algunos fenómenos colectivos transgreden los límites de compatibilidad del sistema de relaciones sociales en el cual tiene lugar la acción. Llamo límites de compatibilidad al rango de variación que puede tolerar un sistema sin que se modifique su propia estructura. Otros son formas de adaptación del orden en el que se sitúan, dentro de los límites de variación estructural del sistema de relaciones sociales. Ejemplos de esto último son las disconformidades dentro de las empresas por la distribución de recompensas. Pero cuando una lucha se dirige a cambiar la estructura de la toma de decisiones, la acción colectiva implica la redefinición de las fronteras existentes en esa organización.

Ese conjunto de dimensiones analíticas permite separar las diferentes orientaciones de la acción colectiva que se encuentran en una variedad de combinaciones en el fenómeno empírico. En un mismo caso empírico es posible hallar competencia regulada de intereses respetando los límites de determinado orden social; orientaciones de la acción que extienden el conflicto más allá de los límites de compatibilidad del sistema; comportamientos colectivos que son la suma de fines individuales atomizados (como en algunos comportamientos de masa); comportamientos desviados que transgreden las reglas compartidas aunque sin implicar un conflicto.

De los objetos empíricos a las construcciones analíticas

Un movimiento empírico es siempre un sistema integrado de acción en el que convergen, de manera más o menos estable, muy diferentes significados, fines, formas de solidaridad y organización. El término "movimiento" en sí mismo muestra un vacío de significado que remite a su temprana desaparición. Su origen está relacionado con la tradición mecanicista del moderno pensamiento occidental, y fue exitosamente incorporado en el siglo XIX a las filosofías historicistas del progreso y la revolución. Hoy en día está en deca-

dencia junto con el paradigma al que pertenecía. No obstante, todavía continuamos usando el término "movimiento" en un sentido descriptivo, para referirnos a un fenómeno empírico observado (como cuando hablamos del "movimiento obrero", del "movimiento juvenil", o del "movimiento ecologista", etc.). Parece que no hay solución al problema, a no ser que atravesemos nuevas fronteras semánticas (lo que implica, como siempre, redefinir el universo entero de los conceptos que usamos).

Este proceso se está dando en la sociología de la acción colectiva y, como frecuentemente sucede en la evolución de los conceptos científicos, notamos los cambios cuando éstos ya han ocurrido. Hasta entonces, un alto en el camino que se ha avanzado parece ineludible, es decir la necesidad de pasar de las generalizaciones empíricas a conceptos analíticos en el estudio de la acción colectiva y los movimientos sociales.

El significado de una acción colectiva depende de su *sistema de referencia* y de sus dimensiones analíticas. En primer lugar, el mismo comportamiento empírico puede verse de maneras diferentes, si se refiere o no a la vida cotidiana, a un sistema organizacional, a un sistema político, a un modo de producción (Melucci, 1977 y 1980); y diferentes tipos de acción pueden evaluarse de acuerdo con el sistema de referencia de la acción misma (Melucci, 1980, 1982 y 1983). Además de eso, al usar la *solidaridad*, el *conflicto* y el *rompimiento de los límites del sistema* como dimensiones analíticas básicas (Melucci, 1980, 1982 y 1983), hice diferencias entre los varios tipos de acción colectiva. La solidaridad es la capacidad de los actores para compartir una identidad colectiva (esto es, la capacidad de reconocer y ser reconocido como parte de la misma unidad social). Defino conflicto como una relación entre actores opuestos, luchando por los mismos recursos a los cuales ambos dan valor. Los límites de un sistema indican el espectro de variaciones tolerado dentro de su estructura existente. Un rompimiento de estos límites empuja a un sistema más allá del espectro aceptable de variaciones.

La definición analítica que propongo de movimiento social como forma de acción colectiva abarca las siguientes dimensiones: *a*) basada en la solidaridad, *b*) que desarrolla un conflicto y *c*) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción. Antes que todo, la acción colectiva debe contener solidaridad, es decir, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como miembros del mismo sistema de relaciones sociales. La segunda característica es la presencia del conflicto, es decir, una situación en la cual dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos. Esta definición clásica de conflicto es analíticamente distinta de la idea de la contradicción utilizada, por ejemplo, en la tradición marxista. El conflicto, en realidad, presupone adversarios que luchan por algo que reconocen, que está de por medio entre ellos, y que es por lo que precisamente se convierten en adversarios. La ter-

cera dimensión es la ruptura de los límites de compatibilidad de un sistema al que los actores involucrados se refieren. Romper los límites significa la acción que sobrepasa el rango de variación que un sistema puede tolerar, sin cambiar su estructura (entendida como la suma de elementos y relaciones que la conforman). Los sistemas de relaciones sociales pueden ser muchos y muy variados, pero lo importante aquí es la existencia de un comportamiento que traspasa las fronteras de compatibilidad, forzando al sistema a ir más allá del rango de variaciones que su estructura puede tolerar.

Éstas son las dimensiones analíticas que definen un "movimiento social"; la presencia de las tres nos permite aislar una clase específica de fenómeno colectivo. Por el contrario, si se presentan sólo uno o dos de estos rasgos, nos enfrentamos a un tipo diferente de actividad colectiva. Podemos tener conflictos sin ruptura; esto es, un conflicto que se sitúa dentro de los límites de determinado sistema (por ejemplo, un sistema compartido de reglas, de papeleos organizativos, etc.): puede haber oposición entre actores, pero ambos están dispuestos a sentarse alrededor de la mesa y aceptar las reglas del juego. Varias disputas en el sistema político son de este tipo: son formas de competencia que incluyen intereses opuestos, pero en las que existe un reconocimiento mutuo, aceptación del campo y de las reglas del juego.

También puede darse un comportamiento que exceda los límites de compatibilidad del sistema pero sin conflicto: se rompen las reglas, por ejemplo, en la búsqueda de objetivos particularistas, o en un acto de frontal rechazo. Esta clase de fenómeno se puede describir como desviación en el clásico sentido funcionalista; en la práctica, el concepto de desviación tiende a un uso ideológico. Frecuentemente se emplea para referirse a comportamientos con connotaciones conflictuales y, con el tiempo, etiquetar un comportamiento como "desviado" sirve para negar la presencia del conflicto o para exaltar un rechazo "salvaje" al orden social. Sin embargo, esto no debilita la interpretación analítica de la desviación como simple ruptura de los límites que cohesionan un sistema, y que puede ocurrir por las razones que destaca la teoría funcionalista: porque los valores o normas no han sido suficientemente interiorizados, o por el mal funcionamiento o incoherencia entre sistemas normativos.

Queda todavía un área de la acción colectiva referida al comportamiento de agregación, particularmente examinada por las teorías sobre este tipo de acción: el comportamiento que se manifiesta en una multitud, una moda o el pánico. Aquí estamos tratando comportamientos donde lo colectivo es el resultado de la suma de acciones individuales atomizadas, que siguen el mismo patrón sólo por la relación con un evento específico. El fenómeno se puede descomponer en cada individuo sin que pierda sus características inherentes; ocurre una agregación en el espacio y el tiempo, pero sin solidaridad.

Así, el campo empírico de la acción colectiva se parece más a una serie de sistemas de acción que a la expresión de un "sujeto". Los actores juegan

muy diferentes juegos al mismo tiempo, y la tarea del análisis es revelar su pluralidad. El comportamiento colectivo no se puede tomar como un dato y debe ser descompuesto mediante el análisis; de esta manera podrá emerger su naturaleza como "producto", resultado de sistemas de relaciones, orientaciones y significados diversos. Por supuesto que en un campo empírico, a los actores colectivos se les ve indudablemente moviéndose con cierta unidad y continuidad a lo largo del tiempo; pero lo que uno debe evitar es la ingenua identificación del "movimiento" como un dato empírico.

Cualquier forma empírica de acción colectiva (el "movimiento juvenil", el "movimiento de mujeres", el "movimiento economista", etc.) involucra numerosas dimensiones: elementos de desviación, competencia controlada, comportamientos agregativos, etc. Algunas veces está presente un conflicto que desborda los límites de compatibilidad de un sistema; obviamente el problema es descubrir dónde yacen esos límites, qué sistema de relaciones sociales incluye —el significado de la acción puede ser completamente distinto dependiendo del sistema de referencia, por ejemplo dependiendo de si el conflicto tiene que ver con el funcionamiento de una organización, o con las reglas del juego de un sistema político.

La cuestión de "cómo se forma un actor colectivo" en este momento tiene una importancia decisiva: lo que antes se consideraba un dato (la existencia del movimiento), es precisamente lo que necesita ser explicado. Los análisis se tienen que dirigir a la pluralidad de aspectos presentes en la acción colectiva, y explicar cómo se combinan y sostienen a lo largo del tiempo. Nos deben decir a qué clase de "construcción" nos enfrentamos dentro de la acción observada y cómo el propio actor es "construido".

Las tres dimensiones utilizadas permiten que una forma específica de acción colectiva (definida analíticamente como "movimiento social") sea separada de otros fenómenos colectivos (delincuencia, reivindicaciones organizadas, comportamiento agregado de masas) que con mucha frecuencia se asocian empíricamente con "movimientos" y "protestas". Lo que nosotros acostumbramos llamar empíricamente movimiento social, muchas veces contiene una pluralidad de estos elementos y debemos ser capaces de distinguirlos si queremos entender el resultado de una acción colectiva dada.

La delincuencia puede tratarse, las reivindicaciones pueden negociarse, pero un comportamiento antagónico no puede ser enteramente integrado. Las luchas pueden producir algunos cambios en la política, pero con mucha frecuencia el conflicto reaparece en otras áreas de la estructura social. Distinguiendo los diferentes significados de la acción colectiva se pueden evitar dos limitaciones ideológicas comunes en la actualidad. Por un lado, que los movimientos tienden a hacer hincapié en el significado "más alto" de su acción y declaran tener una unidad y una radicalidad que a menudo no existen. Ésta es la versión de los líderes, y no refleja la real complejidad de los movimientos. Por el otro, los que están en el poder tienden a remarcar el

significado "más bajo" de la acción colectiva, y la reducen a la patología social o al comportamiento agregativo. Reconocer cada vez más la complejidad de la acción colectiva ayuda a evitar estas limitaciones ideológicas y puede aumentar la capacidad de los movimientos sociales para desempeñar un papel creativo en la sociedad contemporánea.

Más allá del contenido actual de las definiciónes (que son siempre un instrumento operativo y no una verdad metafísica), lo que me interesa destacar es el planteamiento metodológico. Dado que un movimiento no es un objeto sino un sistema de acción, debemos mejorar nuestra capacidad de trascender la unidad empírica por medio de instrumentos analíticos tan elaborados como nos sea posible. Cuanto he perfilado hasta ahora es un modo, aún rudimentario, de que nuestros instrumentos sean más efectivos.

MOVIMIENTOS Y CAMBIO

La dimensión antagónica

Saliendo del campo indiferenciado del comportamiento colectivo, es posible distinguir conductas que implican estructuras analíticas muy diferentes. Aquellas que podemos llamar conductas agregadas o también *conductas de crisis*[11] son comportamientos colectivos en los cuales faltan vínculos de solidaridad entre los actores implicados, en los que el fenómeno puede ser dividido hasta el límite del individuo mismo, sin que por ello resulten alteradas las propiedades generales del sistema, fenómenos, en fin, en que la orientación de las conductas puede ser exclusivamente externa sin que por ello el grupo tenga la capacidad de centrarse en sí mismo. Este tipo de fenómenos colectivos es una respuesta a la disgregación del sistema social en algunos de sus puntos y se produce por una simple agregación de individuos, sobre la base de una creencia generalizada (en el sentido en que Smelser la ha definido), sin que por ello se constituya un nuevo tipo de solidaridad. No debemos olvidar que esta definición es enteramente analítica. Los comportamientos empíricos que más fácilmente caen en esta categoría son aquellos que la sociología del comportamiento colectivoha analizado con más atención; las conductas de multitud, el pánico, los *boom*, etc. Pero se trata siempre de objetos empíricos cuyo significado analítico no se reduce necesariamente a la dimensión de respuesta a la crisis. Éstos pueden tener contenidos de movimientos que son descifrados más allá de los conatos empíricos de

[11] Alberoni (1977), habla en este caso de fenómenos de agregación. Se trata de procesos en los cuales falta la formación de una solidaridad que en cambio es característica del estado naciente, es decir de la constitución de un nuevo movimiento.

las conductas. De la misma manera, en cada movimiento concreto están presentes dimensiones del comportamiento colectivo, que pueden conducirse a la definición analítica que apenas he propuesto.

La *acción conflictual* manifiesta la presencia de un conflicto dentro de los límites del sistema considerado. Si retomamos la distinción de los niveles analíticos de la estructura social, se podría hablar por ejemplo de *acción conflictiva reivindicativa* y de *acción conflictiva política*. En el primer caso se trata de conflictos colectivos que atacan los mecanismos de funcionamiento de una organización, la distribución de los recursos a lo largo de una escala de estratificación, la división y coordinación entre los papeles, sin que todavía sean puestas en discusión las normas de la organización misma. En el segundo caso, la competencia entre grupos con intereses opuestos se refiere a la utilización de los procesos decisionales del sistema político, dentro de las reglas del juego.

La presencia de un conflicto no basta como tal para calificar un movimiento social en el sentido analítico y menos aún un movimiento antagónico. Éste es el equívoco de la propuesta teórica de Dahrendorf (1963), quien reduce el conflicto de clase a la oposición de grupos, dentro de asociaciones reguladas normativamente, por el control de las posiciones de autoridad. El conflicto en las sociedades avanzadas no contrapone, según Dahrendorf, a clases fundamentadas en el terreno económico, sino a grupos sociales que ocupan posiciones de autoridad y grupos subordinados dentro de las diversas organizaciones. La diferenciación de las organizaciones multiplica los conflictos, pero disminuye su propia intensidad global y hace más fácil su regulación. Esta proposición es correcta a condición de que no se haga, como pretende Dahrendorf, una teoría de las relaciones de clase, sino un análisis de la acción conflictiva dentro de las organizaciones.

Por otro lado, la simple ruptura de las reglas en ausencia de un conflicto define propiamente las *conductas desviadas*. Falta en ellas el encuentro entre dos actores por un lugar común. El actor está definido por su marginalidad respecto a un sistema de normas y reacciona al control que éstas ejercen, sin identificar a un adversario social ni un lugar de su lucha. Hay que subrayar de nuevo que todas estas definiciones tienen un carácter analítico. Ninguna conducta empírica puede ser reducida completamente a una sola de estas categorías. Por ejemplo, aquella que normalmente viene catalogada por la ideología dominante como desviación es, en realidad, frecuentemente, un fenómeno portador de contenidos conflictivos que atacan el orden de las relaciones sociales dominantes.

Los movimientos sociales implican, como hemos dicho, conflicto y ruptura en los límites de un sistema dado. Según el sistema de referencia se pueden distinguir, por ejemplo en *movimientos reivindicativos*, *movimientos políticos*, *movimientos antagónicos*. Un movimiento reivindicativo se sitúa en el ámbito de la organización social y lucha contra el poder que garantiza

las normas y los papeles; un movimiento de este tipo tiende a una redistribución de los recursos y a una restructuración de dichos papeles. La lucha ataca, sin embargo, las reglas mismas de la organización saliendo de los procedimientos institucionalizados.

La acción colectiva tiende frecuentemente a remontarse hacia el sistema político del cual depende la fijación de las reglas y de los procedimientos. Un movimiento político actúa para transformar los canales de la participación política o para desplazar las relaciones de fuerza en los procesos decisionales. Su acción tiende a romper las reglas del juego y los límites institucionalizados del sistema, impulsando la participación más allá de los límites previstos. También en este caso, la acción tiende a desplazarse hacia el nivel superior y ataca las relaciones sociales dominantes.

Un movimiento antagónico es una acción colectiva dirigida contra un adversario social, para la apropiación, el control y la orientación de los medios de la producción social. Un movimiento antagónico no se presenta jamás en estado puro, porque la acción colectiva se sitúa siempre en el espacio y en el tiempo de una sociedad concreta, es decir, de un cierto sistema político y de una forma determinada de organización social. Por consiguiente, los objetos históricos con los cuales el análisis tiene que enfrentarse son siempre *movimientos reivindicativos* o *movimientos políticos* con la posibilidad de un mayor o menor componente antagónico. El ataque a las relaciones sociales dominantes y a la estructura de la dominación, pasa en el primer caso, mediante el ataque contra el poder que detenta una organización. El poder no es sólo la expresión funcional de la lógica organizativa sino que traduce igualmente los intereses de las clases o grupos dominantes. Un movimiento reivindicativo tiene contenido antagónico cuando pone en cuestionamiento el nexo existente entre la neutra funcionalidad de la organización y los intereses de los grupos sociales dominantes. De esta forma, un movimiento político de contenido antagónico ataca el control hegemónico ejercido sobre el sistema político por parte de las fuerzas que traducen los intereses dominantes. La ruptura de las reglas del juego político no mira a la simple extensión de la participación o a la admisión en el sistema de intereses no representados, sino que representa un ataque directo a la estructura de relaciones sociales dominantes y al modo en que éstas se transcriben en los límites institucionalizados del sistema político.

Los elementos que he indicado en sucesión pueden combinarse de diversa forma en la realidad empírica de las conductas. El trabajo del análisis consiste, propiamente, en la descomposición de la unidad empírica de un movimiento y en el señalamiento de sus componentes analíticos simples. Por lo que respecta en particular a la dimensión antagónica, el problema principal que se presenta en la investigación empírica es identificar los indicadores que permiten hablar de esta dimensión en las conductas observadas. Se trata de un problema metodológico complejo que se va enfrentando a tra-

vés de una intensificación en la investigación sobre movimientos concretos y sobre las diversas manifestaciones empíricas de la acción colectiva. Me limitaré, en una primera aproximación, a indicar algunos criterios que me parecen esenciales:

a) *La colocación de los actores respecto del modo de producción.* ¿Tienen los actores una relación directa con el modo de producción y de apropiación de los recursos?, o bien ¿éstas están definidas exclusivamente por su pertenencia a un sistema político u organizativo?
b) *Los contenidos y las formas de acción.* ¿Existe una imposibilidad de negociación de los objetivos y una incompatibilidad de las formas de acción respecto a los límites del sistema considerado?
c) *La respuesta del adversario.* Las clases y grupos dominantes están muy atentos a salvaguardar el orden existente. Si un movimiento ataca las bases de la dominación, la respuesta del adversario se traslada normalmente a un rango superior de aquel en el cual se sitúa la acción. Se tendrá así una respuesta política para un movimiento con contenido antagónico que surge como reinvindicativo (por ejemplo, mediante la represión estatal), y una respuesta directa de las clases dominantes para un movimiento que ha surgido como político (por ejemplo, mediante la crisis económica, el bloqueo de las inversiones, o la vía autoritaria).
d) *La definición que los actores hacen de sí mismos.* La referencia a las representaciones y a la ideología no puede ser significativa en sí misma ya que va comparada con los otros indicadores. En particular es necesario analizar el modo en el cual el movimiento define su propia identidad, al adversario y el lugar del conflicto. Un movimiento antagónico tiende siempre, en el lenguaje del sistema sociocultural en el cual se sitúa, a definir su propia acción como lucha entre quien produce y quien se apropia de los recursos sociales centrales, por el control y el destino de estos recursos.

Se puede formular la hipótesis de que en el pasaje de un movimiento reivindicativo a un movimiento político, a uno antagónico, las dimensiones del conflicto cambian en la siguiente dirección: *a)* contenido simbólico creciente; *b)* divisibilidad y negociabilidad decreciente del puesto en juego; *c)* reversibilidad decreciente; *d)* calculabilidad decreciente de los resultados de la acción, y *e)* tendencia creciente hacia conflictos de suma cero (en la cual las ventajas para uno de los adversarios representa pérdidas netas para el otro). Estas dimensiones pueden ser otros tantos indicadores empíricos de la presencia de conflictos de natura antagónica en la acción de un movimiento.

Conflictos y cambio

Luego de elaborar una definición estructural, podemos interrogarnos acerca de las causas de los movimientos sociales. La lógica explicativa de gran parte de las teorías en boga supone el cambio como un dato, y atribuye la acción colectiva a diversos efectos de éste. Las distintas aproximaciones que he examinado se ubican directamente en el cambio y hacen derivar los movimientos sociales de la verificación de determinadas condiciones (tensiones, desequilibrios, diferencia expectativas-realizaciones, ascenso o caída de grupos sociales). Se trata, en realidad, de teorías sobre la *activación de los factores* de la acción colectiva, que no dicen nada acerca de sus causas estructurales. Nos dicen *cómo* se manifiesta la acción colectiva, no el *porqué*. El cambio es un presupuesto del cual se derivan ciertos efectos, pero no se explica en sí. En definitiva las causas del cambio son externas respecto al sistema de explicación adoptado. De esta manera, se puede suponer que el cambio tiene orígenes exclusivamente externos al sistema, y esto es difícilmente sostenible al menos para los sistemas complejos, o bien hay causas endógenas y entonces la teoría debe explicar, con las mismas categorías, tanto el cambio como la acción colectiva. En realidad, el equívoco sobre el que se fundan gran parte de las teorías de los movimientos sociales es la falta de distinción entre el análisis estructural del sistema y el análisis del cambio. De la misma forma, muchos acercamientos marxistas al problema sufren estas limitaciones. El vicio historicista de pensar las relaciones sociales exclusivamente en términos de evolución, mantiene el cambio (y en particular el cambio de las fuerzas productivas) como un presupuesto. Es como si una lógica necesaria garantizara la evolución de la sociedad: este proceso se encuentra, en resumidas cuentas, en determinados puntos de las contradicciones (por ejemplo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción) depende la explosión de los conflictos. El cambio aparece así como un movimiento natural y no como el fruto de relaciones sociales.

Para salir de esta dificultad es necesario distinguir claramente el análisis de la estructura del análisis de los procesos y luego establecer su relación. La definición de los movimientos sociales, propuesta antes, es de tipo estructural. Las formas antagónicas de acción colectiva son la expresión de un conflicto por la apropiación y la destinación de la producción social dentro de un sistema definido en términos sincrónicos. El cambio nace de la necesidad de controlar este antagonismo. La causa interna, el motor del cambio, es la necesidad que tiene un sistema de mantenerse controlando la oposición estructural que lo atraviesa. También las causas externas pueden influir sobre los procesos de transformación (como por ejemplo el aumento de los cambios, los cambios en el ambiente natural, etc.). Sin embargo, la eficacia de estas causas, jamás es directa. Sus efectos son mediados por las necesidades internas del sistema. El hecho de que un sistema deba mantenerse

controlando sus propios antagonismos internos hace que reaccione de cierta manera a los estímulos externos. Para controlar las fracturas que lo atraviesan, un sistema tiene que intervenir continuamente en los diversos niveles de su propia estructura provocando así ciertas modificaciones. Éstas pueden crear desequilibrios e incompatibilidad (contradicciones) entre los elementos y los sectores de un sistema. Sobre estas contradicciones se insertan conductas colectivas que aceleran los procesos de transformación y crean posteriores contradicciones. Si el sistema es capaz de reabsorber estos desequilibrios se producen limitadas transformaciones y el proceso concluye con una modernización del sistema político o de la organización, y el orden queda firme. Si por el contrario no existe esta capacidad de reabsorción se puede verificar una transformación de las relaciones sociales dominantes, es decir, el cambio discontinuo a otra estructura analíticamente diversa de la precedente.

Este modelo sintético supone la existencia de relaciones de dominación y hace del conflicto la división estructural de un sistema. He intentado en otro trabajo (Melucci, 1976:28-29) mostrar que la existencia de este tipo de conflictos no es un presupuesto, pero es explicable a su vez en términos de relaciones sociales. Las oposiciones estructurales se forman a partir de condiciones determinadas de la producción social, cuando se rompe la relación entre producción, apropiación y reconocimiento, cuando se hace difícil la posibilidad de control directo sobre el destino de los recursos producidos. De la necesidad de controlar el conflicto, surgen ciertas contradicciones, es decir, ciertos desequilibrios, ciertas tensiones y ciertas incompatibilidades. La activación de movimientos sociales concretos es siempre el encuentro entre la existencia estructural de un conflicto y las condiciones coyunturales en las que se encuentra un sistema. Los movimientos, a su vez, provocan nuevos cambios, que acentúan o reducen las contradicciones.

La relación entre movimientos y cambio pasa a través de tres momentos lógicamente distintos. Los movimientos, en su definición estructural y sincrónica, preceden al cambio: un sistema cambia porque debe controlar el conflicto que lo atraviesa y se relaciona con la producción y distribución de los recursos sociales. Los movimientos son así, efectos del cambio, en el sentido de que los ajustes del sistema crean desequilibrios y contradicciones que se encuentran en el origen de conductas colectivas de transformación. En fin, estas conductas provocan cambios posteriores, pues respondiendo a su propio empuje, el sistema se moderniza o se transforma.

II. IDENTIDAD Y MOVILIZACIÓN EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La acción colectiva como sistema multipolar

En los análisis tradicionales de los fenómenos colectivos encontramos dos orientaciones principales y recurrentes. Unas veces se hace hincapié en la misma acción colectiva que aparece, de esta forma, como *acción sin actor*, una suma accidental de acontecimientos individuales. La psicología de masas, siguiendo esta característica, pone el acento en los factores de imitación, irracionalidad, contagio o sugestión. En la sociología del comportamiento colectivo, la acción colectiva se ve representada como la respuesta reactiva a la crisis o desorden del sistema social. Otro punto de vista tradicional busca los fundamentos objetivos del fenómeno observado en la estructura social y deduce la acción del análisis de las condiciones sociales que los actores parecen tener en común. Aquí nos encontramos con un actor *sin acción*, ya que se prueba que el espacio entre las condiciones objetivas y las conductas colectivas empíricamente observadas siempre es imposible de salvar. El viejo problema de Marx (cómo pasar de la clase en sí a la clase para sí, de la condiciones de clase a la acción de clase) permanece sin resolver, como trasfondo.

Estas orientaciones que forman parte de los tradicionales estudios sobre los fenómenos colectivos que continúan en la actualidad influyendo en este ámbito de estudio, comparten dos enunciados epistemológicos. Primero se trata el fenómeno colectivo —ya sea una reacción de pánico, un movimiento social o un proceso revolucionario— como un *dato empírico unitario* como ya se ha visto en el capítulo anterior. Esto es, se asume, de entrada, la unidad empírica del fenómeno, según es existente. La ocurrencia de ciertos comportamientos individuales concomitantes forma una *gestalt* unitaria que se transfiere desde lo fenomenológico al nivel conceptual y adquiere consistencia ontológica: la realidad colectiva existe como objeto. Al mismo tiempo, se insinúa el segundo enunciado en el proceso de cosificación del objeto: la idea de que la dimensión colectiva de la acción social es un hecho incontrovertible, *lo dado*, que no merece mayor investigación.

Ya hemos visto que, en los años recientes, la reflexión crítica ha empezado a reconocer el carácter cuestionable de estos enunciados. Tanto los cambios en las condiciones históricas como la evolución en el debate teórico han contribuido a este reconocimiento. Los conflictos que dieron lugar a la teoría y análisis de la acción colectiva, están vinculados históricamente con

formas de acción, en las que juegan un importante papel tanto la crisis del viejo orden (las luchas sociales en sentido estricto), como las luchas por la ciudadanía.

La acción de la clase obrera en la fase del capitalismo industrial sirvió como modelo, unas veces temido, otras favorecido, para el estudio de los fenómenos colectivos. Esta acción combinaba la resistencia a la decadencia de las formas de producción o protoindustriales (las luchas directamente relacionadas con el desarrollo del sistema empresarial capitalista) con las demandas de acceso al Estado y de expansión de la ciudadanía. El conflicto industrial se encontraba así ligado al problema nacional y a la extensión de los derechos políticos a los grupos sociales excluidos. En este contexto histórico se desarrolla la idea del movimiento social como el agente histórico que marcha hacia un destino de liberación o como la masa sugestionada y bajo el control de unos pocos agitadores.[1]

Hoy nos encontramos al final de este ciclo, no porque se hayan acabado las luchas por la ciudadanía o porque no queden espacios democráticos que conquistar, sino porque los diferentes aspectos de los conflictos sociales se han separado progresivamente. Los conflictos vinculados con las relaciones sociales constituyendo un sistema, por un lado, y las luchas encaminadas a la extensión de la ciudadanía (para la concesión de derechos a grupos excluidos o marginados y para su iniciación en las "reglas del juego"), por otro, tienden a diferenciarse y a involucrar a distintos actores. De nuevo son diferentes las formas de acción mediante las cuales se expresa la resistencia a los procesos de modernización y a su extensión mundial. La diferenciación de campos, actores y formas de acción no permite seguir con la imagen estereotipada de los actores colectivos moviéndose en el escenario histórico como los personajes de un drama épico. Igualmente desacreditada se encuentra la imagen opuesta de una masa amorfa guiada exclusivamente por sus instintos gregarios.

Los cambios en la estructura histórica de referencia vienen acompañados de una nueva conciencia teórica, vinculada a la evolución en el debate mantenido en el seno de las ciencias sociales. La percepción de los fenómenos colectivos como datos empíricos unitarios se revela como fundamento analítico muy frágil e, incluso, inexistente. El progreso en la reflexión e investigación dentro de los ámbitos sociológicos y psicológicos nos lleva a considerar los fenómenos colectivos como resultado de múltiples procesos que favorecen o impiden la formación y el mantenimiento de las estructuras congnoscitivas y los sistemas de relaciones necesarios para la acción. Lo que se da por sentado en muchos análisis de la acción colectiva, esto es, la

[1] Los estudios de Tilly (1975 y 1986) y Moscovici (1981) arrojan una nueva luz sobre estos aspectos. Véase también la contribución clásica de Bendix (1964 y 1978), que sigue teniendo una importancia fundamental.

existencia de un actor relativamente unificado, es, en esta perspectiva, un problema que tiene que ser explicado. El fenómeno colectivo es, de hecho, producto de procesos sociales diferenciados, de orientaciones de acción, de elementos de estructura y motivación que pueden ser combinados de maneras distintas. El problema del análisis se centra, de esta forma, en la explicación de cómo esos elementos se combinan y unen, de cómo se forma y se mantiene un actor "colectivo".[2] Uno de los corolarios más importantes de esta evolución de las orientaciones teóricas es la posibilidad de aumentar la comprensión de los fenómenos colectivos en términos de acción. Los avances en las teorías cognoscitivas y constructivas de la acción humana nos ayudan a considerar los fenómenos colectivos como procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones. En otras palabras, los actores son capaces de ir más allá de la lógica lineal de estímulo-respuesta. De este modo, la acción colectiva tampoco puede ser explicada mediante puras determinantes estructurales (por ejemplo, en términos de sugestión, imitación o manipulación).

Podemos ahora regresar a los enunciados implícitos comunes en la tradición y examinar sus consecuencias en el análisis de los fenómenos colectivos. Al considerar la acción colectiva como un dato y una unidad empírica, las aproximaciones tradicionales impiden la formulación de las interrogantes cruciales señaladas en el capítulo anterior, que sólo hoy en día se incluyen explícitamente en el debate científico y adquieren gran significación para cualquier teoría de la acción colectiva:

— ¿Mediante qué procesos construyen los actores una acción común?
— ¿Cómo se produce la unidad entre las distintas partes, niveles y orientaciones presentes en un fenómeno empírico de acción colectiva?
— ¿Cuáles son los procesos y relaciones por medio de los cuales los individuos y los grupos se implican en la acción colectiva?

Si volvemos a la tradición buscando respuestas a estas preguntas (necesariamente respuestas implícitas, ya que tales preguntas nunca se formularon como tales), nos encontramos con dos ámbitos recurrentes de explicación; las contradicciones estructurales o las disfunciones del sistema social, por un lado, y las diferencias psicológicas o las motivaciones individuales, por el

[2] Gran número de estudios contribuye al desarrollo de esta perspectiva. Son relevantes, el papel de la psicología social cognoscitiva (véase, por ejemplo Eiser, 1980): la sociología de la acción (Touraine, 1973); el constructivismo de la sociología de la organización (Crozier y Friedberg, 1977) y los procesos de toma de decisiones (para revisión y síntesis, véase Gherardi, 1985). En el ámbito de la acción colectiva jugó un importante papel la teoría de la movilización de recursos (para una síntesis, véase Jenkins, 1983. En el campo de los movimientos sociales, han adoptado una aproximación constructivista Melucci (1984a y 1984b), Hosking (1983), Brown y Hosking (1984) y Donati (1984).

otro. En cualquier caso, ninguno de estos factores es, en sí mismo, capaz de responder satisfactoriamente a estas preguntas.

En realidad, tanto los factores macroestructurales como las variables individuales implican la existencia de un espacio insalvable entre el nivel de explicación propuesto y los procesos concretos que permiten a cierto número de individuos actuar juntos. La explicación basada en la existencia de condiciones estructurales comunes para los actores da por sentada su capacidad para percibir, evaluar y decidir lo que tienen en común; en otras palabras, ignora los procesos que permiten (o impiden) a los actores definir la situación como susceptible de una acción común. Por otro lado, las diferencias individuales y las motivaciones no explican satisfactoriamente la cuestión de cómo ciertos individuos llegan a reconocerse y a formar parte de un "nosotros" más o menos integrado.

Como ya establecimos en el capítulo anterior, esta situación de callejón sin salida sólo se resuelve con una llamada al enunciado de la acción colectiva como dato y como unidad. Sin embargo, es necesario cuestionar el dato para averiguar cómo se produce y disecciona la unidad empírica para descubrir la pluralidad de elementos analíticos (de orientaciones, significaciones y relaciones) que convenga en el mismo fenómeno.

UNA EQUIVOCACIÓN EPISTEMOLÓGICA: EL CASO DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Un buen ejemplo de las ambigüedades a las que está sujeto el análisis de los fenómenos colectivos en la ausencia de una clarificación de los problemas conceptuales, a los que me he referido, lo constituye el debate sobre los nuevos movimientos sociales. A partir de la década de los sesenta hasta nuestros días, sabemos que se han desarrollado formas de acción colectiva en áreas que, previamente, quedaban fuera de los conflictos sociales; han emergido nuevos actores con modelos organizativos y repertorios de acción distintos de los anteriores movimientos sociales.

La importancia sociológica de estos fenómenos colectivos inspiró, especialmente desde la segunda mitad de la década de los setenta, un número considerable de estudios, teóricos y empíricos, relativos a la mayor parte de los países occidentales. El debate sobre la "novedad" de los nuevos movimientos sociales constituye una reveladora estructura de referencia porque expone las ambigüedades epistemológicas y las importantes consecuencias que tienen en la comprensión sustancial de un fenómeno que juega un importante papel en los sistemas sociales contemporáneos. Se observa la progresiva ontologización de esta expresión que, en el curso del debate, llegó a caracterizarse como un verdadero "paradigma", ya sea en términos de la investigación empírica o como uno de los polos de comparación entre los en-

foques europeos y estadunidenses.[3] Si el análisis es incapaz de ir más allá de esta definición convencional y no puede determinar las características específicas y distintivas del "nuevo" fenómeno, el acento en la "novedad" acaba siendo la envoltura de una subyacente debilidad conceptual. Si no se percibe la naturaleza transitoria y relativa del concepto "nuevo movimiento social", tanto críticos como defensores corren el riesgo de verse atrapados en un debate interminable.

La crítica al "paradigma de los nuevos movimientos sociales" se basa en el hecho de que muchas características de las formas de acción contemporáneas aparecían también en anteriores periodos históricos. En su versión más radical, esta crítica, sin embargo, está basada en un historicismo ingenuo que asume la continuidad sustancial del flujo histórico, por lo tanto, es incapaz de percibir las diferentes localizaciones sistémicas —esto es, la diferente significación— de los sucesos y conductas que, en el plano de los hechos, pueden aparentar innegables analogías y semejanzas. La versión más suave de esta crítica (algunos aspectos del fenómeno actual ya se encontraban presentes en movimientos pasados) está empíricamente justificada, pero en mi opinión, esta justificación no la hace más válida. Los que critican la "novedad" comparten con los defensores de los "nuevos movimientos" la misma limitación epistemológica: ambos se refieren a la acción colectiva contemporánea en su unidad empírica y no consideran que el fenómeno empírico combina diferentes orientaciones y significados. A menos que se distingan e identifiquen tales componentes, es imposible comparar diferentes formas de acción. Se puede acabar considerando los movimientos como "personajes" que se mueven en el escenario histórico y que afirman algún tipo de esencia.

Sobrepasando las intenciones de los participantes en el debate, el resultado favorable es, desde mi punto de vista, que la discusión abre una vía para el reconocimiento de la pluralidad de significados y de formas de acción presentes en los fenómenos colectivos concretos. Traspasando la consideración "ingenua" de un objeto empírico global, podemos quizás reconocer que los movimientos contemporáneos, como otros fenómenos colectivos, combinan formas de acción que: *a)* conciernen a diferentes niveles o sistemas de la estructura social; *b)* implican diferentes orientaciones, y *c)* pertenecen a diferentes fases de desarrollo de un sistema o a diferentes sistemas históricos.

De este modo, el problema radica en si hay niveles o dimensiones de las "nuevas" formas de acción que pertenecen a un contexto sistémico cualitati-

[3] Para la discusión comparativa de la literatura sobre teoría de movilización de recursos y "nuevos movimientos", véase Klandermans (1986) y Cohen (1985). Una síntesis de resultados de investigación empírica sobre "nuevos movimientos" se ofrece en Offe (1985). Otras contribuciones empíricas de carácter comparativo son las de Rucl.t (1984 y 1986) y Kitschelt (1985).

vamente diferente al de la sociedad moderna (capitalista y/o industrial). Los críticos del "paradigma de los nuevos movimientos sociales" dejan de lado esta cuestión con demasiada rapidez. El reduccionismo político —que ya mencioné en el capítulo anterior y que retomaré brevemente— es el resultado previsible de tal crítica. Si los movimientos contemporáneos no son "nuevos", el principal fundamento para la comparación con formas previas de acción se encontrará en su impacto en el sistema político. Serán relevantes para el analista sólo en tanto actúen como actores políticos. El reduccionismo político elimina de este modo el problema relacionado con el cambio sistémico en las sociedades contemporáneas, sin ofrecer una respuesta (Melucci, 1984a, 1984b y 1985).

A menudo los observadores describen la acción de los movimientos contemporáneos genéricamente como "protesta", aplicando de esta forma la simplificación empírica, que he criticado, a gran variedad de formas de acción. El análisis, sin embargo, está reducido al nivel político.[4] En este punto de vista no diferenciado, el concepto de protesta es el típico ejemplo de lo que he llamado reduccionismo político. Tal reduccionismo puede tener un aspecto negativo, pero puede también representar una elección metodológica consciente. Si el concepto de protesta se limita explícitamente al nivel político, es decir, a las formas de acción colectiva que implican un enfrentamiento directo con la autoridad, entonces, necesariamente, otros niveles de la acción colectiva no son incluidos en este concepto. Sin embargo, si el reduccionismo es aplicado implícitamente, tiende a eliminar o negar todas las dimensiones de la acción colectiva que no son reducibles a lo político (se dejan de lado por ser consideradas como no interesantes, no mensurables, expresivas, folklóricas, etcétera).

El reduccionismo político también afecta los niveles de observación considerados significativos por los investigadores. Por ejemplo, la investigación cuantitativa sobre acción colectiva (Tilly, 1975, 1978; Tarrow, 1988) utiliza sucesos como unidades de análisis. Esta elección metodológica resulta una estrategia de investigación muy efectiva y contribuye sensiblemente a la renovación de este campo ofreciendo gran evidencia empírica al estudio de la acción colectiva y de los movimientos sociales. Este enfoque privilegia el concepto objetivo de acción como comportamiento, incluso cuando lo que se observa es, de hecho, el producto de relaciones y orientaciones que constituyen la estructura subyacente de la acción. Los sucesos son el resultado "objetivizado" (especialmente cuando las fuentes son informes de prensa y grabaciones públicas) de una fábrica de relaciones y significados, de un proceso interactivo que es la base de la acción visible.

[4] Según mi propio conocimiento, sólo Tarrow (1983 y 1988) ha propuesto una delimitación explícita del concepto de protesta al nivel político, como base para su modelo de "ciclos de protesta".

Una visión constructivista no puede limitarse a considerar la acción como un suceso. Los estudios cuantitativos basados en sucesos están relacionados con el efecto final de la acción no con la forma en que la acción se produce. Tal enfoque ofrece importante información, pero se requiere que el investigador sea plenamente consciente de las limitaciones de su punto de vista: se concentra en la acción colectiva como un "hecho" y no como un proceso; por esta razón, tiende necesariamente a privilegiar la escena pública y el enfrentamiento con las autoridades políticas (el área en el cual las relaciones sociales están ya cristalizadas como un sistema de orden). Además, excluye de su campo de análisis la red de relaciones que constituye la realidad sumergida del movimiento antes, durante y después de los sucesos.

Este punto de vista puede representar una delimitación consciente y legítima del campo, una elección selectiva de un rango específico de análisis. Puede llegar a ser una forma "negativa" de reduccionismo en la medida en que se niega el proceso de "producción" de la acción colectiva. Cuando niega estos procesos, ignora algunas dimensiones muy significativas de los "nuevos movimientos": las que se relacionan con la creación de modelos culturales y los retos simbólicos. Estas dimensiones no pueden percibirse en el ámbito político y para ser detectadas necesitan un enfoque metodológico diferente.

De esta forma, el debate sobre los "nuevos movimientos" confirma la necesidad de centrar la especulación epistemológica y metodológica en las interrogantes que he formulado. La posibilidad de determinar específicamente lo que es "nuevo" en los movimientos contemporáneos depende, en gran medida, de la capacidad del análisis para traspasar la globalidad del fenómeno observado y para explicar cómo se produce una realidad colectiva mediante la convergencia e integración de los distintos elementos que la componen.

ASUMIR UN COMPROMISO: EXPECTATIVAS, IDENTIDAD Y ACCIÓN

Ni los modelos macroestructurales, ni los basados en las motivaciones individuales tienen capacidad para explicar las formas concretas de acción colectiva o la implicación de los individuos y de los grupos en tales acciones. Entre el análisis de los determinantes estructurales y el de las preferencias individuales falta el análisis del nivel intermedio relacionado con los procesos mediante los cuales los individuos evalúan y reconocen lo que tienen en común y deciden actuar conjuntamente.

En los años recientes, el trabajo crítico se concentra en este nivel intermedio, en un esfuerzo por hacer comparables los enfoques europeos y estadunidenses.[5] La primera distinción que resulta útil para la delimitación de

[5] Mi primera propuesta de comparación de estos dos enfoques se encuentra en Melucci (1984b). Para una recopilación crítica véase Klandermans, 1986. En el nivel intermedio véase

este nivel identifica el potencial de movilización, las redes de reclutamiento y la motivación para la participación (Klandermans, 1986).

El concepto de *potencial de movilización* se refiere normalmente al sector de la población que, a causa de su situación, mantiene actitudes favorables hacia cierto movimiento o hacia ciertos temas. Según el sentido en el que se utiliza aquí el término, sin embargo, el potencial de movilización no puede considerarse como una actitud subjetiva basada en las precondiciones objetivas: en tal caso, nos enfrentaríamos al problema insalvable de la relación entre condición de clase y conciencia de clase que ya he mencionado. Si se parte de un enunciado dualista, se debe recurrir a *deus ex machina* (los intelectuales, el partido la organización) para poner en relación las precondiciones objetivas y las actitudes subjetivas y para transformar las segundas en acción. Si la unidad no existe como concepto desde el principio del proceso, no puede encontrarse en el final. Por lo tanto, el potencial de movilización debe concebirse desde el principio como la percepción interactiva y negociada de las oportunidades y las restricciones de acción comunes a cierto número de individuos.

Las *redes de reclutamiento* juegan un papel fundamental en el proceso de implicación individual. Ningún proceso de movilización comienza en el vacío y, contrariamente a lo que se formula desde la teoría de la sociedad de masas (Kornhauser, 1959), quienes se movilizan nunca son individuos aislados y desarraigados. Las redes de relaciones ya presentes en la fábrica social facilitan los procesos de implicación y reducen los costos de la inversión individual en la acción colectiva.[6]

El ya clásico argumento de Olson sobre el *free rider* [7] es un término de comparación útil en este contexto. Como es sabido, Olson mantiene que el interés por obtener un bien colectivo es insuficiente para inducir a los individuos a pagar los costos de su logro (ya que el individuo disfrutará igualmente de los frutos de la acción llevada a cabo por los otros). Este argumento representa un peso crítico innegable frente al ingenuo presupuesto de que la acción colectiva se deriva de los intereses "objetivos" comunes de varios individuos. Sin embargo, esta importante contribución no va más allá de su función crítica.

En el debate sobre el argumento de Olson se han formulado numerosas objeciones. Fireman y Gamson (1979), por ejemplo, señalaron que los individuos participan en la acción para obtener un beneficio colectivo porque son conscientes de que el beneficio no se conseguirá si cada uno espera que los demás actúen. Otros autores dirigen su atención al papel jugado por

---

Tarrow (1986) y Kriesi (1986). Una ampliación psicosocial de la teoría de la movilización de recursos centrada en el nivel intermedio se ofrece en Klandermans (1984).

[6] Entre las abundantes contribuciones de investigación empírica, véase, especialmente, Oberschall (1973), Wilson y Orum (1976), McAdam (1982), Melucci (1984a), Donati (1984) y Diani y Lodi (1986).

[7] Comúnmente se traduce como el problema del "gorrón", el que intenta obtener un "viaje gratis" a costa de la acción de los demás. [N. del T.]

la percepción individual de las oportunidades de éxito de la acción, lo que está frecuentemente relacionado con el número de participantes y con la importancia de la propia contribución (Oberschall, 1980 y Oliver, 1984). Se ha señalado también que la existencia de una identidad colectiva es la condición para el cálculo de los costos y beneficios de la acción (Pizzorno, 1983a). Como conclusión podemos afirmar que las redes constituyen un nivel intermedio fundamental para la comprensión de los procesos de compromiso individual. Los individuos interactúan, se influyen recíprocamente, negocian en el marco de estas redes y producen las estructuras de referencia cognoscitivas y motivacionales necesarias para la acción.

De este modo, la *motivación para la participación* no puede considerarse exclusivamente como una variable individual, aun cuando opera en el nivel del individuo. La motivación está ciertamente enraizada en las diferencias psicológicas individuales y en los rasgos de la personalidad, pero se construye y consolida en interacción. Una influencia determinante en la motivación es ejercida por la estructura de incentivos, cuyo valor se origina en el nivel de las redes de relaciones entre los individuos. La efectividad de los incentivos sobre la motivación individual proviene del reconocimiento de su valor; pero los criterios de evaluación son siempre interactivos y se establecen mediante el intercambio activo en el seno de las redes a las que pertenecen los individuos.

A la luz de estas consideraciones está clara la debilidad de los modelos de la tradición política occidental que explican el compromiso y la participación de los individuos. Simplificando, me referiré a ellos como "leninistas" y "luxemburguianos". Al primer modelo pertenecen, paradójicamente, el propio leninismo, la psicología de masas y la teoría de la sociedad de masas; el presupuesto común es que el compromiso es el resultado del trabajo de una minoría que arrastra a una masa indiferenciada de individuos en la dirección de sus intereses reales (en la versión leninista) o en la dirección de los propósitos de los agitadores por medio de la sugestión y la manipulación (en el caso de la psicología de masas). El modelo "luxemburguiano", contrariamente al "leninista", atribuye al individuo la capacidad espontánea para movilizarse colectivamente ante situaciones de descontento, injusticia o privación. Lo que ambos modelos dejan de lado es que los individuos interactúan, se influyen recíprocamente, y negocian, para definirse como actor colectivo y para delimitar el ámbito de su acción.

Observemos más de cerca cómo tiene lugar el proceso. Los individuos construyen sus orientaciones y hacen elecciones y adoptan decisiones en el ambiente que perciben. En este contexto, el concepto de expectativa es fundamental para analizar la conexión entre un actor y su ambiente.[8] La expec-

[8] La discusión crítica del modelo de expectativas se realiza en Melucci, 1982.

tativa es una construcción de la realidad social que permite al actor relacionarse con el mundo externo. Pero ¿sobre qué base se construyen las expectativas y cómo pueden ser comparadas con la realidad?

Sostengo que sólo si un actor puede percibir su consistencia y su continuidad tendrá capacidad para construir su propio guión de la realidad social y para comparar expectativas y realizaciones. De este modo, cualquier teoría de la acción que introduzca el concepto de expectativa implica una subyacente teoría de la identidad. Esta dimensión, sin embargo, raramente se elabora de manera explícita. Un rápido repaso de los modelos que, en el ámbito de la acción colectiva, implican una teoría de expectativas, revela la debilidad de sus fundamentos y el enunciado implícito de una teoría de la identidad. Los modelos más comunes pueden ser reducidos a las siguientes descripciones ya tomadas en cuenta en el capítulo anterior, las cuales conviene recordar aquí:

1) Auge y decadencia (rise and drop): los ciclos de agitación y protesta colectiva ocurren cuando un periodo de aumento en los grados de bienestar es seguido por una brusca caída en la capacidad del sistema para satisfacer las necesidades de su población.

2) Expectativas crecientes (rising expectations): después de un periodo de crecimiento ininterrumpido, durante el cual se produce una multiplicación de las expectativas comunes, aparece inevitablemente un desajuste entre la curva de expectativas y la de satisfacción real de necesidades. Este desajuste es la causa de la agitación social.

3) Privación relativa (relative deprivation): un actor compara su posición y las recompensas adquiridas desde esa posición con las de un grupo de referencia considerado similar en la escala de estratificación. Esta comparación da lugar a la aparición de malestar y motivaciones.

4) Movilidad descendente (downward mobility): cuando un actor está perdiendo su posición en la escala social y se compara con su posición anterior y con la posición relativa de otros grupos de referencia tiene lugar una forma particular de privación relativa.

5) Inconsistencia de posición (status inconsistency): un actor social percibe las diferencias entre los distintos elementos de su posición (ingresos, prestigio y poder) y se moviliza para eliminar las discrepancias.

Todos estos modelos implican una teoría de expectativas (basada en la experiencia previa o en la comparación con los grupos de referencia) y formulan la existencia de un desajuste entre expectativas y realizaciones como base para la acción. Como tales, son una ampliación del paradigma frustración/agresión: una diferencia percibida entre las graficaciones esperadas y las realizaciones (frustración) produce una respuesta agresiva (en términos colectivos, protesta, violencia, etcétera).

La simplificación excesiva de este modelo ya ha sido criticada por los autores de la teoría de la movilización de recursos.[9] La crítica explícita se refiere a la teoría de la privación relativa, pero se aplica implícitamente también a los otros casos. Los autores de la teoría de movilización de recursos señalan que el descontento está siempre presente en un sistema y que, como tal, es insuficiente para justificar los procesos de movilización. Estos autores resaltan la importancia de los "recursos discrecionales" disponibles y de la "estructura de oportunidades" que hace posible la acción. La crítica revela lo inapropiado de la ecuación descontento (frustración) = movilización (agregación) y subraya la importancia de ciertas condiciones presentes en el ambiente. Sin embargo, esta crítica ni se enfrenta a la debilidad fundamental del modelo ni formula una alternativa propia.

En realidad, el paradigma frustración/agresión y, en general, todas las teorías basadas en expectativas, asumen la capacidad del actor para: *a)* mantener la unidad y la consistencia que le permiten comparar expectativas y recompensas en diferentes tiempos; *b)* relacionar su situación de privación con un agente identificable del ambiente, contra el que dirige la movilización o la protesta, y *c)* reconocer los beneficios esperados no sólo como deseables, sino como debidos.

En ausencia de estas condiciones (y, por lo tanto, si no se admite que el actor intervenga en un proceso de construcción de una identidad) es difícil afirmar que la simple privación de una gratificación esperada producirá una respuesta del tipo de la "voz", en otras palabras, una respuesta con connotaciones conflictivas. De hecho, son posibles muchas otras respuestas en términos de "salida", sublimación, huida simbólica, búsqueda de una vía de escape, etcétera.[10]

La crítica realizada por los autores de la movilización de recursos indica que las expectativas se construyen sobre la evaluación de las posibilidades y restricciones del ambiente. De este modo, la teoría de la movilización de recursos revela la importancia de un nivel intermedio completamente ignorado por los modelos que asumen una relación directa entre descontento y movilización. Sin embargo, en lo que concierne a la identidad, la movilización de recursos tiene las mismas limitaciones que las teorías que critica. De hecho, conceptos tales como "recursos discrecionales" y "estructura de oportunidades" no se refieren a realidades "objetivas", sino a la capacidad del actor para percibir, evaluar y determinar las posibilidades y límites de su ambiente. La teoría de la movilización de recursos formula, por lo tanto, cierto proceso de construcción de una identidad por parte del actor, aunque no exa-

[9] McCarthy y Zald, 1977; para una revisión, véase Jenkins, 1983.
[10] Sobre las alternativas "salida" y "voz" véase Hirschman, 1970.

mina este grado de análisis. Esta teoría y los modelos basados en expectativas, presuponen una teoría de la identidad que dé fundamento a sus enunciados. Las expectativas se construyen y comparan con una realidad (con la realización, pero también con la estructura de oportunidad) sólo sobre la base de una definición negociada de la constitución interna del actor y del ámbito de su acción. Que un actor elabore expectativas y evalúe las posibilidades y límites de su acción implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente. A este proceso de "construcción" de un sistema de acción lo llamo *identidad colectiva.*

Ésta es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción: por "interactiva y compartida" entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia mediante la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos.

El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad colectiva refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor (la pluralidad de orientaciones que le caracterizan) y las relaciones del actor con el ambiente (otros actores, las oportunidades y restricciones). La identidad colectiva proporciona la base para la definición de expectativas y para el cálculo de los costos de la acción. La construcción de una identidad colectiva se refiere a una inversión continua y ocurre como proceso. Conforme se aproxima a formas más institucionalizadas de acción social, la identidad puede cristalizar en formas organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo. En las formas menos institucionalizadas de acción, su caracterización es la de un proceso que debe ser activado continuamente para hacer posible la acción.

La identidad colectiva como proceso enlaza tres dimensiones fundamentales que distingo analíticamente, aunque en la realidad se entretejen: *1)* Formulación de las estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbito de la acción; *2)* activación de las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones, y *3)* realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse.

La identidad colectiva es, por lo tanto, un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción; las definiciones que formulan son, por un lado, el resultado de las interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por el otro, el fruto del reconocimiento emocional. En este sentido, la acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costos y beneficios, y una identidad colectiva nunca es enteramente negociable. Algunos elementos de la participación en acción colectiva están dotados de significado, pero no pueden ser reduci-

dos a la racionalidad instrumental (ni son irracionales, ni están basados en una lógica de cálculo).[11]

La identidad colectiva así definida propone la exploración de una dimensión analítica clave en el caso del análisis sociológico de los fenómenos colectivos. La estabilidad o variabilidad, la concentración o difusión, la integración o fragmentación de tal dimensión variará considerablemente, dependiendo del grado de estructuración del fenómeno colectivo (según una escala ideal continua que se moviese desde la pura agregación a la organización formal).

La propensión de un individuo a implicarse en la acción colectiva está así ligada a la capacidad diferencial para definir una identidad, esto es, al acceso diferencial a los recursos que le permiten participar en el proceso de construcción de una identidad. Estas diferencias también influyen en la calidad de las expectativas representadas por los individuos o los subgrupos que participan en los fenómenos colectivos. El grado de exposición de un individuo a ciertos recursos (cognoscitivos y relacionales) influye en su posibilidad o no, de entrada en el proceso interactivo de construcción de una identidad colectiva. De este grado de exposición dependen las oportunidades individuales de participación en la negociación de esa identidad y, en particular: *a)* La intensidad y calidad de la participación de un individuo y *b)* el punto de inicio y la duración de su compromiso. Los factores circunstanciales pueden influir en la estructura de oportunidades y en sus variaciones, pero la forma en que estas oportunidades son percibidas y usadas depende del acceso diferencial de los individuos a los recursos de identidad.

Los estudios de militancia y participación muestran que los militantes y activistas de los movimientos son siempre reclutados entre los que están altamente integrados en la estructura social, juegan un papel central en las redes a las que pertenecen y tienen a su disposición recursos cognoscitivos y relacionales sustanciales. Estos estudios también clarifican las diferencias entre los militantes y los individuos pertenecientes a grupos sociales marginales, privados o decadentes. El segundo grupo se implica en momentos avanzados, durante cortos periodos y en los grados de participación que tienen costos más bajos.[12]

[11] El concepto de identidad colectiva fue introducido en el debate sociológico reciente por autores como Touraine (1973, 1978, 1984, 1985) y Pizzorno (1978, 1983a, 1983b y 1986). Para la discusión del paradigma teórico, véase Cohen, 1985. Respecto al concepto de identidad colectiva que aquí propongo, estos autores fracasan en la clarificación del proceso de construcción del actor colectivo por medio de la interacción, la negociación y las relaciones con el ambiente. La identidad aparece como un dato, una especie de esencia del movimiento, en el caso de Touraine; en el caso de Pizzorno, el concepto parece fundarse todavía en intereses comunes, de acuerdo con la tradición marxista.

[12] Para una revisión exhaustiva de la literatura empírica, véase Grazioli y Lodi, 1984 y McAdam, 1988.

Para los grupos "centrales" o los individuos "marginales", la probabilidad del compromiso está relacionada, por un lado, con su grado de "centralidad" y de exposición a la información y conocimiento esenciales en el sistema "moderno" y, por otro lado, con el impacto de los requisitos coyunturales y contradictorios a los que están sometidos. Para los marginales o los grupos desfavorecidos, por el contrario, el grado de exclusión y el ritmo de los procesos de crisis se constituyen como las dimensiones diferenciales.

También es importante considerar en qué nivel de la acción se implican los diferentes individuos. Los pertenecientes al primer grupo tienden a implicarse en las primeras fases de la movilización porque pueden contar con sus recursos de identidad. Los individuos pertenecientes al segundo grupo aprovecharán la ola existente de movilización como canal para su reacción y tienden a abandonarla antes.

Incluso en los ámbitos estructurados de la acción colectiva, los actores "organizan", negocian su comportamiento, producen significados y establecen relaciones. La implicación o el compromiso individual necesitan, por lo tanto, explicaciones que atiendan de maneras distintas la capacidad de los actores para su acción colectiva.

Los procesos que caracterizan la construcción de una identidad colectiva varían considerablemente, tanto en la intensidad como en la complejidad de las dimensiones involucradas, de acuerdo con el tipo de fenómeno colectivo en cuestión. Los investigadores, cuando se enfrentan a las dimensiones "colectivas" de la acción social, no pueden seguir evitando preguntarse sobre las inversiones emocionales y cognoscitivas de los actores en esta construcción interactiva y comunicativa.

III. LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

UNA ACCIÓN DIFERENTE

La esfera de acción de los movimientos contemporáneos

Actualmente podemos observar la formación de una esfera de conflictos que pertenecen específicamente a las sociedades capitalistas posindustriales, complejas o avanzadas. ¿Cómo llamar a nuestras sociedades? Éste es un síntoma interesante del *impasse* actual del cual hablaré más adelante.

El desarrollo capitalista no puede seguir asegurándose por medio de simples controles de la fuerza de trabajo y por la transformación de los recursos naturales para el mercado. Se requiere de una intervención creciente en las relaciones sociales, en los sistemas simbólicos, en la identidad individual y en las necesidades. Las sociedades complejas no tienen ya una base "económica", se producen por una integración creciente de las estructuras económicas, políticas y culturales. Los bienes "materiales" se producen y consumen por la mediación de los gigantescos sistemas de información y simbólicos.

Los conflictos sociales se salen del tradicional sistema económico-industrial hacia las áreas culturales: afectan la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana; la motivación y los patrones culturales de la acción individual. Los conflictos revelan un cambio mayor en la estructura de los sistemas complejos y nuevas contradicciones afectan su lógica fundamental. Por un lado, los sistemas altamente diferenciados producen cada vez más recursos y los distribuyen para la individualización, para la autorrealización, para una construcción autónoma de las identidades personales y colectivas. Y esto es porque los sistemas complejos son de información y no pueden sobrevivir sin asumir cierta capacidad autónoma en los elementos individuales, que tienen que ser capaces de producir y recibir información. En consecuencia, el sistema debe perfeccionar la autonomía de los individuos y los grupos y su capacidad para volverse terminales efectivas de redes informativas complejas.

Por otro lado, estos sistemas necesitan cada vez más de la integración. Tienen que extender su control sobre los mismos recursos fundamentales que permiten su funcionamiento, si quieren sobrevivir. El poder debe afectar la vida cotidiana, la motivación profunda de la acción individual debe ser manipulada, el proceso por el cual las personas dan significado a las cosas y

a sus acciones debe estar bajo control. Se puede hablar de "poder microfísico" (Foucault, 1977) o de un cambio en la acción social, de una nueva naturaleza externa hacia una "interna" (Habermas, 1976).

Los conflictos, desde los años sesenta, revelan estas nuevas contradicciones e implican una intensa redefinición de la situación de los movimientos sociales y de sus formas de acción. Involucran a grupos sociales más directamente afectados por los procesos esbozados anteriormente. Surgen en aquellas áreas del sistema asociadas con las inversiones informacionales y simbólicas más intensivas y expuestas a las mayores presiones por la conformidad. Los actores en estos conflictos no son más distintos para la clase social, como grupos estables definidos por una condición social y una cultura específicas (como la clase trabajadora lo era durante la industrialización capitalista).

Los actores en los conflictos son cada vez más *temporales* y su función es *revelar* los problemas, anunciar a la sociedad que existe un problema fundamental en un área dada. Tienen una creciente función simbólica, tal vez podría incluso hablarse de una función profética. Son una especie de nuevos medios de comunicación social (Marx y Holzner, 1977 y Sasson, 1984). No luchan meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social. Tratan de cambiar la vida de las personas, creen que la gente puede cambiar nuestra vida cotidiana cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad.[1]

La teoría de la movilización de recursos es incapaz de explicar el significado de estas formas contemporáneas de acción dado que entiende un movimiento sólo con cierto actor empírico. La esfera de acción de los conflictos sociales emergentes se crea por el sistema y sus exigencias contradictorias. La activación de resultados específicos depende más de factores históricos y coyunturales. Los conflictos empíricos específicos son desarrollados por diferentes grupos que convergen en la esfera de acción proporcionada por el sistema. La esfera de acción y los proyectos de los conflictos antagónicos deben, por lo tanto, definirse en el ámbito sincrónico del sistema. Los actores, por el contrario, pueden definirse sólo tomando en cuenta factores diacrónicos y coyunturales, particularmente en el funcionamiento del sistema político. La teoría de la movilización de recursos puede ayudar al entendimiento de cómo diferentes elementos convergen para activar acciones colectivas específicas, pero no puede explicar por qué la acción surge y hacia dónde va.

Dos conjuntos de interrogantes parecen, por lo tanto, ser relevantes:

[1] Una discusión de estos tópicos, asociándolos a los cambios generales en las sociedades posindustriales, se propone en Melucci, 1981 y 1981a.

a) ¿Cómo administran sus recursos los actores colectivos a fin de mantener y desarrollar la acción?, ¿cómo interactúan con su ambiente, particularmente con los sistemas políticos?

b) ¿Cuál es la situación sistémica y la orientación de un movimiento?

Con mucha frecuencia los análisis de los movimientos contemporáneos, principalmente aquellos en términos de movilización de recursos, responden a la primera pregunta pero hacen afirmaciones implícitas sobre la segunda. Ellos evitan el nivel macro (que es el dominio típico de los teóricos europeos) pero de hecho tienden a reducir toda acción colectiva al ámbito político. Por esta razón omiten la novedad y el contenido específico de los movimientos sociales emergentes.

El enfoque de la movilización de recursos evita el grado macro (que es el principal interés de teorías como las de Touraine o Habermas), y de hecho tiende a reducir toda acción colectiva a su dimensión política. Pero de este modo ignora la orientación cultural de los conflictos sociales emergentes. En otro lugar me he referido a la "sobrecarga política" de numerosos análisis de los movimientos sociales (Melucci, 1984). En ocasiones implícitamente, muy a menudo explícitamente, la relación entre los movimientos y el sistema político se convierte en el centro de atención y debate. Sin duda, este punto de vista es legítimo, siempre y cuando no impida la consideración de otras dimensiones.[2] Los conflictos sociales contemporáneos no son sólo políticos, pues afectan la producción cultural del sistema. La acción colectiva no se lleva a cabo simplemente para intercambiar bienes en el mercado político o para incrementar la participación en el sistema: también altera la lógica dominante en la producción y apropiación de recursos.

Los actores

La evidencia empírica comparativa contenida en las investigaciones sobre "nuevos" movimientos contemporáneos, confirma la naturaleza plural de los actores implicados. Sólo como un ejemplo me voy a referir a los diversos movimientos surgidos en los años ochenta. Dichos movimientos representan un modelo de una nueva generación de acción colectiva, el cual también puede ser usado como punto de referencia en el analisis de las

[2] Un análisis de los movimientos sociales que considera la interacción sistémica y las respuestas del sistema político es el propuesto por K. Webb *et al* (1983); S. Tarrow (1982 y 1983); D. Della Porta (1983); Y. Ergas (1981); A. Marsh (1977); J. Wilson (1977), y F. Fox Piven y R. Cloward (1977). Una reducción "política" del movimiento feminista se puede encontrar en J. Freeman (1975) y J. Gelb (1982). Para una crítica de esta reducción, consúltese, Y. Ergas (1983). Refiriéndome a los movimientos contemporáneos, he utilizado la expresión de "movimientos pospolíticos" (Melucci, *L'invenzione del presente*). Offe habla del "paradigma metapolítico" de estos movimientos (Offe, 1983).

movilizaciones siguientes. Su base social está localizada en tres sectores de la estructura social: *1)* La "nueva clase media" o "clase de capital humano", es decir, quienes trabajan en sectores tecnológicos avanzados basados en la información, las profesiones de servicios humanos y/o el sector público (en especial, educación y asistencia), y quienes mantienen altos grados educativos y disfrutan de una relativa seguridad económica; *2)* quienes ocupan una posición marginal respecto al mercado de trabajo (por ejemplo, estudiantes, juventud desempleada o "periférica", personas jubiladas, amas de casa de clase media), y *3)* elementos independientes de la "vieja clase media" (artesanos y granjeros, especialmente en las movilizaciones regionales y ambientales). El peso relativo de cada categoría es distinto, pero el grupo central de activistas y seguidores se encuentra en el primer grupo (Offe, 1985).

Cada uno de estos tres grupos mantiene diferentes posiciones estructurales y participa por distintas razones. La "nueva clase media", se compone, al menos de dos grupos distintos: nuevas élites que están emergiendo y desafían a las ya establecidas, y los profesionales de servicios sociales y educativos de "capital humano", que experimentan tanto el excedente de potencialidades ofrecido por el sistema como sus restricciones. La investigación empírica ha mostrado que estas personas están integradas en actividades e instituciones sociales, han participado en formas políticas y redes sociales, tradicionales, son relativamente jóvenes y tienen niveles altos de educación. Todas estas características nos hablan de la posición central de estos individuos, su adhesión a los valores más modernos y su relación con las estructuras centrales de la sociedad. Su capacidad para la construcción de una identidad está arraigada en el conjunto de recursos disponibles, que pueden percibir porque están expuestos al conocimiento y la información disponibles en la sociedad. El giro desde una posición de conflicto al papel de "contra-élite" es fácil para este grupo de individuos, ya que los procesos de institucionalización ocurren frecuente y rápidamente. Por ejemplo, los grupos de medio ambiente con altas habilidades profesionales pueden convertirse fácilmente en consultoras que trabajan en problemas de medio ambiente.

El grupo "periférico" está también compuesto por una variedad de actores. Algunos son "marginales prósperos", por ejemplo, estudiantes o mujeres de clase media que experimentan el desajuste mencionado entre el excedente de posibilidades ofrecido por el sistema y las restricciones reales de su condición social. Otros son marginales en sentido estricto (viejos o desempleados); su acción debe explicarse en distintos términos, es edcir, estos grupos responderán a las condiciones de crisis sólo cuando se dispone de un contexto de movilización ya existente.

Los grupos de la "vieja clase media" reaccionan ante movimientos sociales que amenazan su posición social previa. Aquí domina la orientación populista o reaccionaria.

Estos tres grupos mantienen distintas capacidades para la construcción y negociación de una identidad colectiva en el tiempo; desarrollan, por lo tanto, diferentes expectativas y diferentes formas de movilizacion.

El patrón organizacional

¿Podemos hablar de "movimientos" cuando nos referimos a los fenómenos sociales recientes? Yo preferiría hablar de *redes de movimiento* o de *áreas de movimiento*, esto es, una red de grupos compartiendo una cultura de movimiento y una identidad colectiva (Reynaud, 1982). Este concepto no se aparta mucho del de *industria de movimiento social* de Zald (McCarthy y Zald, 1977) —como el conjunto de organizaciones orientado hacia la misma especie de cambio social— y de su más reciente sector de *movimento social* (Garner y Zald, 1981) que incluye todo tipo de acciones orientadas hacia los objetivos de los movimientos. Mi definición incluye no sólo las organizaciones "formales", sino también la red de relaciones "informales" que conectan individuos y grupos clave a un área más extensa de participantes y "usuarios" de servicios y bienes culturales producidos por el movimiento.[3]

El carácter inadecuado del concepto de movimiento social es un síntoma de un problema epistemológico más general. El concepto de movimiento pertenece al mismo marco conceptual y semántico en el que otras nociones, tales como progreso o revolución, fueron establecidas. En un mundo donde el cambio significa crisis de gestión y de mantenimiento del equilibrio sistémico, donde el lema "no hay futuro" significa el reconocimiento de que el sistema es al mismo tiempo planetario y dramáticamente vulnerable, en ese mundo el paradigma historicista desaparece gradualmente y revela la necesidad de nuevos marcos conceptuales.

En el campo de la acción colectiva la falta de conceptos más adecuados hace difícil librarse de una noción como la de "movimiento social", pero estoy consciente de que el concepto de "red de movimiento" es un reajuste provisional para cubrir la ausencia de definiciones más satisfactorias y, tal vez, para facilitar la transición a otro paradigma.

El surgimiento de estos conceptos indica que los movimientos sociales están cambiando sus formas organizacionales, que están volviéndose completamente diferentes de las organizaciones políticas tradicionales. Además de eso, están adquiriendo autonomía creciente en relación con los sistemas políticos; se creó un espacio propio para la acción colectiva en las sociedades complejas como un subsistema específico. Esto se vuelve un punto de con-

[3] Consúltese también, referidos a organizaciones formales, los conceptos de "industria de movimientos sociales" (McCarthy y Zald, 1977) y "sector de movimientos sociales" (R. Garner y M.N. Zald, 1981).

vergencia de formas de comportamiento diferentes que el sistema no puede integrar (incluyendo no sólo orientaciones conflictivas, sino también comportamiento desviante, innovación cultural, etcétera).

Hoy la situación normal del "movimiento" es ser una red de pequeños grupos inmersos en la vida cotidiana que exige que las personas se involucren en la experimentación y en la práctica de la innovación cultural. Estos movimientos surgen sólo para fines específicos como, por ejemplo, las grandes movilizaciones por la paz, por el aborto, contra la política nuclear, contra la pobreza, etc. La red inmersa, aunque compuesta de pequeños grupos separados, es un sistema de trueque (personas e informaciones circulando a lo largo de la red, algunas agencias, como radios libres locales, librerías, revistas que proporcionan determinada unidad).

Estas redes (Gerlach y Hine, 1970) tienen las siguientes características: *a)* propician la asociación múltiple, *b)* la militancia es sólo parcial y de corta duración y *c)* el desarrollo personal y la solidaridad afectiva se requieren como una condición para la participación en muchos grupos. Éste no es un fenómeno temporal, sino una alteración morfológica en la estructura de la acción colectiva.

Puede hablarse de un modelo bipolar, ya que *latencia y visibilidad* tienen dos funciones diferentes. La latencia permite que las personas experimenten directamente con nuevos modelos culturales —un cambio en el sistema de significados— que, con mucha frecuencia, se opone a las presiones sociales dominantes: el significado de las diferencias sexuales, del tiempo y del espacio, de la relación con la naturaleza, con el cuerpo, y así sucesivamente. La latencia crea nuevos códigos culturales y hace que los individuos los practiquen. Cuando surgen pequeños grupos para enfrentar a una autoridad política con una decisión específica, la visibilidad muestra la oposición a la lógica que lleva a la toma de decisiones en la política pública. Al mismo tiempo, la movilización pública indica al resto de la sociedad que el problema específico se asocia a la lógica general del sistema y que son posibles los modelos culturales alternativos.

Estos dos polos, visibilidad y latencia, se correlacionan recíprocamente. La latencia alimenta la visibilidad con recursos de solidaridad y con una estructura cultural para la movilización. La visibilidad refuerza las redes inmersas. Proporciona energía para renovar la solidaridad, facilita la creación de nuevos grupos y el reclutamiento de nuevos militantes atraídos por la movilización pública que ya fluye en la red inmersa.

La nueva forma organizacional de los movimientos contemporáneos no es exactamente "instrumental" hacia sus objetivos. Es un objetivo en sí misma. Como la acción está centralizada en los códigos culturales, la *forma* del movimiento es un mensaje, un desafío simbólico a los patrones dominantes. Son las bases para la identidad colectiva interna del sistema, pero también para un enfrentamiento simbólico con el sistema, el compromiso de corta

duración y el reversible, el liderazgo múltiple, abierto al desafío, las estructuras organizacionales, las temporales y *ad hoc*. A las personas se les ofrece la posibilidad de otra experiencia de tiempo, espacio, relaciones interpersonales, que se opone a la racionalidad operacional de los aparatos. Una manera diferente de nombrar el mundo repentinamente revierte los códigos dominantes.

El medio, el mismo movimiento en sí como un nuevo medio, es el mensaje. Como los profetas sin el don para evocar a sus seguidores, los movimientos contemporáneos practican en el presente el cambio por el cual están luchando: redefinen el significado de la acción social para el conjunto de la sociedad.

El resultado y los sistemas políticos

¿Cómo puede ser medido el resultado de los movimientos contemporáneos? ¿Se puede hablar de su éxito o de su fracaso?

El modelo esbozado sugiere que, paradójicamente, los movimientos son tanto vencedores como vencidos: porque el desafío afecta a los códigos culturales, la mera existencia de un movimiento es un retroceso en los sistemas simbólicos dominantes. Para estos movimientos, el éxito o el fracaso son, estrictamente hablando, conceptos sin significado. Pero no es así desde un punto de vista político.

Los movimientos producen la modernización, estimulan la innovación e impulsan la reforma. Aquí su resultado puede ser medido. Pero no se debe olvidar que esto es sólo una parte y no siempre la más importante de la acción colectiva contemporánea.

El movimiento de las mujeres proporciona un buen ejemplo de esta situación. Una revisión de la literatura reciente, muestra el excesivo énfasis dado por los analistas a los aspectos organizacionales y a lo que llamaría "resultado de igualdad".[4] El objetivo del movimiento no es sólo la igualdad de derechos, sino el *derecho a ser diferente*. La lucha contra la discriminación, por una distribución igualitaria en el mercado económico y político y, aun más, la lucha por la ciudadanía. El derecho de ser reconocido como diferente es una de las más profundas necesidades en la sociedad posindustrial o posmaterial.

Ser reconocida como mujer es afirmar una experiencia diferente, una percepción diferente de la realidad, enraizada en "otro" cuerpo, una manera específica de relacionarse con la persona. El movimiento de las mujeres,

[4] Véase, por ejemplo, Freeman (1975) y Gelb (1982). Para un análisis de los movimientos sociales en términos de éxito y fracaso, véase también Fox Piven y Cloward (1977).

cuando habla de diferencia, habla al conjunto de la sociedad y no sólo a las mujeres. Para las sociedades que desarrollan una presión creciente por la conformidad, esta reivindicación tiene efectos de oposición, desafía la lógica del sistema y tiene una orientación antagonista.

El resultado político del movimiento de mujeres en términos de igualdad permite que la diferencia sea reconocida. Pero el "éxito" en el campo político lo debilita, aumenta su segmentación, lleva a algunos grupos a la profesionalización y a la burocratización, y a otros a un sectarismo de oposición. El mensaje de la diferencia, mientras tanto, no muere, se vuelve un objetivo cultural y político que moviliza a muchos otros grupos.

Este ejemplo apunta hacia otro problema crítico de las sociedades complejas: la relación entre organizaciones políticas, particularmente aquellas con una tradición marxista, y los patrones emergentes de acción colectiva. ¿Qué especie de representación podría ofrecer efectividad política a los movimientos sin reducirlos al papel de cables de transmisión leninista?

Las movilizaciones contemporáneas muestran que en la transición de la latencia a la visibilidad se desarrolla una función de las *organizaciones de redes*, que suministran recursos financieros y organizacionales para campañas públicas sobre decisiones específicas, aunque reconociendo la autonomía de las redes inmersas. Tal vez un nuevo espacio político esté designado más allá de la distinción tradicional entre Estado y "sociedad civil": un espacio público intermediario, cuya función no es institucionalizar los movimientos, ni transformarlos en partidos, sino hacer que la sociedad oiga sus mensajes y traduzca sus reivindicaciones en la toma de decisiones políticas, mientras los movimientos mantienen su autonomía.

La utopía leninista era transformar un movimiento en poder. La evidencia de lo que eufemísticamente llamamos "socialismo real" demuestra las trágicas consecuencias de esta utopía. Las reivindicaciones conflictuales y el poder no pueden sostenerse por los mismos actores. Una sociedad abierta, aun una sociedad "socialista", es una sociedad que puede aceptar la coexistencia de un poder creativo y de conflictos sociales activos sin derrumbarse.

CAMBIOS SIN PRECEDENTES

Los movimientos sociales que surgen en las sociedades contemporáneas dan lugar a interpretaciones que se pueden reducir a dos tipos fundamentales. Uno en términos de marginalidad o de desviación, es decir, en términos de la crisis económica o de la crisis *tout court*. En esta clave se pueden leer ciertos fenómenos juveniles, la relación entre paro y protesta, el nexo entre movilización y puesto de la mujer en el mercado de trabajo. La otra interpretación, atribuye la protesta a la falta de legitimidad política por parte de grupos que rechazan la cerrazón de las instituciones de las que están exclui-

dos y se movilizan para exigir acceso, participación y reconocimiento de derechos. En esta perspectiva se analizan las luchas contra el arcaísmo y el autoritarismo de distintas instituciones; estas luchas se realizan para que se amplíe la participación mediante la redefinición de las reglas del juego, de los mecanismos de acceso y de las formas de autoridad. Ambas interpretaciones tienen un fundamento y explican una parte importante de los fenómenos a los que se aplican.

Deduzco que los movimientos que surgen en las sociedades complejas no se pueden considerar como simples reacciones a la crisis o a los problemas de exclusión del "mercado político". Es necesario reconocer que los fenómenos colectivos que atraviesan las sociedades contemporáneas son los síntomas de nuevas luchas antagónicas, aunque éste no sea su único significado. Mi análisis se basa en la hipótesis de que en las sociedades donde tiene lugar un capitalismo tardío (¿o posindustriales?, ¿o complejas?, ¿o posmaterialistas?: nunca, como hoy, ha habido vergüenza en definir la calidad de la "gran transformación" en curso en esta sociedad a la que todos nos referimos sin saber cómo llamarla) se plantean demandas antagónicas que emplean la lógica del sistema, su modo de producir el desarrollo y de definir identidad y necesidades. Estas demandas enfocan los conflictos sobre procesos sociales que se vuelven fundamentales en los sistemas complejos.

Ante nuestra mirada tienen lugar cambios sin precedentes. Hoy, producir no significa simplemente transformar los recursos naturales y humanos en valores de cambio, organizando las formas de producción, dividiendo el trabajo e integrándolo en el complejo técnico-humano de la fábrica. Significa, por el contrario, controlar sistemas cada vez más complejos de información, de símbolos y de relaciones sociales. El funcionamiento y la eficiencia de los mecanismos puramente económicos y de los aparatos técnicos se confía a la gestión y al control de sistemas en los que las dimensiones culturales, simbólicas y de relación se convierten en preponderantes frente a las variables "técnicas". Tampoco el mercado funciona simplemente como un lugar en el que circulan las mercancías, sino como un sistema en el que se intercambian símbolos.

Los conflictos se desplazan ahora hacia la defensa y la reivindicación de la identidad contra aparatos distantes e impersonales que hacen de la racionalidad instrumental su "razón" y, sobre esta base, exigen una identificación. Las demandas antagónicas no se limitan a atacar el proceso de producción, sino que consideran el tiempo, el espacio, las relaciones y a los individuos. Plantean demandas relacionadas con el nacimiento y con la muerte, con la salud y con la enfermedad que ponen en primer plano la relación con la naturaleza, la identidad sexual, los recursos de comunicación, la estructura biológica y afectiva del comportamiento individual. En estas áreas aumenta la intervención de los aparatos de control y de manipulación,

pero también se manifiesta una reacción difusa a las definiciones de identidad externas, aparecen demandas de reapropiación que reivindican el derecho de los individuos a "ser" ellos mismos.

La dificultad de hoy reside en el hecho de que nos encontramos en una fase de transición; el nuevo embrión está naciendo dentro del viejo seno, como sucede siempre en la historia de los movimientos, los nuevos actores se expresan con el viejo lenguaje porque todavía no tienen uno propio. Mientras se forma, utilizamos el que heredamos de los movimientos que le preceden, y que tiene sus raíces en la memoria y en los símbolos del pasado. Es por eso que la tradición marxista y la herencia del movimiento obrero constituyen la forma mediante la cual los nuevos actores intentan definir la especificidad de los contenidos que incluyen. Esta situación crea toda la ambigüedad y la dificultad de un momento de transición. Plantea también el problema de las formas políticas de representación de las nuevas demandas. Pero no debemos olvidar que estamos en presencia de fenómenos que no tienen mucho que ver con la tradición de los movimientos de lucha a los que a veces se remiten.

Cuando afirmo que es necesario analizar los movimientos que surgen como expresión de conflictos antagónicos, intento subrayar el significado general de las luchas que asumen la lógica del dominio en las sociedades avanzadas, a pesar de la parcialidad y de la fragmentación aparentes de los terrenos de lucha. La dirección de búsqueda que me parece fecunda, es la de pensar en los conflictos como en una red de oposiciones para el control del desarrollo, más que como el enfrentamiento entre dos grupos sociales estables, entre dos lenguajes, dos modos de vida, como sucedía en la fase de industrialización capitalista. Las clases, así entendidas, se disuelven siendo sustituidas por una multiplicidad de grupos estratificados y entrelazados según líneas variables; no por eso es menor la importancia de las relaciones antagónicas que tienen por objeto la apropiación y el destino de los recursos sociales.

La producción social permanece bajo el control de grupos particulares y de intereses "privados", incluso cuando se identifican con aparatos públicos o con el Estado, mientras que otros grupos luchan por imponer una dirección distinta al desarrollo. Ciertamente, cada vez es más difícil identificar a los actores del conflicto. El poder se hace impersonal, "se hace público" mediante los grandes aparatos de planificación y de decisión, mediante la gestión administrativa de toda la vida social. Las luchas antagónicas se fragmentan y se dispersan en la acción de los grandes grupos sociales que, poco a poco, asumen más directamente la "racionalización" que proviene de arriba.

Es el campo de las oposiciones el que permanece constante, no los actores. El análisis, por lo tanto, debe partir de lo que está en juego en los conflictos y, sólo así, se puede identificar a los actores. Los conflictos del capi-

talismo tardío continúan moviéndose alrededor de la producción, de la apropiación del destino de los recursos sociales. Pero los actores que ocupan este campo pueden cambiar y corresponde al análisis empírico identificarlos. Esta perspectiva supone un cambio de métodos en el análisis de los conflictos. Se trata de partir del sistema, de su lógica de funcionamiento, de los procesos que permiten la reproducción y el cambio. Es en este grado de generalidad que se individualizan los problemas cruciales y los recursos fundamentales, para cuyo control se aceleran los conflictos. La individualización de los actores se convierte en un problema que hay que resolver mediante el análisis empírico, que debe explicar por qué en cierta fase se movilizan en conflictos antagónicos. Ninguna teoría asegura *a priori*, desde este punto de vista, la presencia de un "sujeto histórico".

La variabilidad y la provisionalidad de los actores que ocupan la escena de los conflictos antagónicos vale sobre todo para los movimientos de contestación, aunque en cierta medida se aplique también a los grupos dominantes. Para estos últimos existe ciertamente mayor estabilidad, mayor integración, una mayor coincidencia de los actores empíricos con los mecanismos del sistema. Pero incluso teniendo en cuenta el declive del poder, creo que es necesario, cada vez más a menudo, medirse con su variabilidad e inconstancia empírica. Esto es cierto, naturalmente, en el nivel de sistema y no es verdad en una formación social concreta, donde tanto la cristalización de las élites como la continuidad histórica de los movimientos de lucha pueden ser muy fuertes.

Hay tres consecuencias que, me parece, se derivan de esta perspectiva de análisis:

1) Los actores sociales conflictivos no limitan su figura social a las pugnas en las que participan. No importa que esto se mida respecto al tiempo de vida o respecto a la multiplicidad de papeles desarrollados en distintos subsistemas, el compromiso en un conflicto antagónico no cubre toda la gama de posibilidades de acción de un actor dado. Ningún actor está definido única ni principalmente por su implicación en un movimiento de carácter antagónico (y de aquí la inutilidad de comparar a los actores de los movimientos contemporáneos con las características de la clase obrera).

2) Los conflictos que surgen son limitados en sus características empíricas. Manifiestan sus *issues*, sus cuestiones determinadas y movilizan distintos actores. Todavía están destinados a reproducirse con cierta facilidad y una vez institucionalizados tienden a desplazarse y a difundirse en otras áreas sociales.

3) Los actores de los conflictos antagónicos refuerzan de tal manera contradicciones específicas del sistema que, coyunturalmente, activan las movilizaciones. Se podría decir que determinados elementos de la condición social o de la posición de un grupo, entran en colisión con la lógica dominante en el nivel de sistema y la hacen evidente. Sólo el análisis empírico

puede proporcionar respuestas satisfactorias sobre este tema (y decir, por ejemplo, por qué los jóvenes o las mujeres, a partir de su condición, se convierten en cierta fase en actores de conflictos antagónicos; y por qué ciertos grupos y no otros se movilizan en luchas ecológicas).

Algunos movimientos se refieren, más o menos directamente a grupos ligados a cierta condición social (jóvenes, mujeres). Más difícil es hablar de movimientos como sujetos relativamente estables de acción colectiva, en el caso de formas de movilización bastante más fugaces o definidas principalmente por el objetivo. Éste es el caso de la movilización ecológica o pacifista, que cubre un problema bastante amplio y diferenciado: desde la ecología política, cuyas luchas antinucleares están teniendo ahora un momento de máximo auge, hasta la ecología de lo cotidiano, en la que se pone en primer plano la relación hombre-ambiente en su dimensión molecular, ligada a la experiencia individual (alimentación, medicina natural y espacio-tiempo de vida). Éste es también el caso de las movilizaciones antirracistas, contra la pobreza y en favor de los derechos humanos. ¿Es posible reducir a una unidad estos fenómenos? Creo que sería un esfuerzo inútil. Todo lo que he dicho hasta aquí debería dejar claro que nos encontramos frente a un auténtico cambio de forma de la acción colectiva.

Se plantean dos problemas para el futuro de los movimientos. El primero está relacionado con el riesgo permanente de fragmentación y de integración al que están expuestos. Inmersos como están en la vida cotidiana y en las necesidades individuales de sus miembros, pueden quedar fácilmente reducidos a sectas marginales dedicadas a la pura expresividad o ser integrados en los circuitos de un mercado que digiere rápidamente la innovación cultural y la convierte en mercancía. El segundo problema, estrechamente ligado con el anterior, está relacionado con las formas de representación que eliminan estos riesgos de las exigencias conflictivas y las transforman en fuerzas que propician el cambio. La ilusión de encuadrar las nuevas demandas dentro de las viejas formas de organización política (el partido) está apagándose en todas las sociedades avanzadas. El problema que se plantea es el de inventar formas de representación y de organización adecuadas a la naturaleza de los conflictos que surgen y hacen posibles formas de comunicación con los actores institucionales más estables.

Movimientos sociales y sociedad compleja

Vamos a volver atrás a un punto teórico fundamental que señalé en el primer capítulo. Cuando hablamos de movimientos sociales, en particular hoy, es necesario estar de acuerdo acerca de la naturaleza del objeto y sobre nuestro modo de observarlo. Somos herederos de la cultura moderna y el concepto de movimientos sociales pertenece a una constelación semántica e

histórica, al igual que otros conceptos como clase y revolución que suponen un marco de referencia, un telón de fondo epistemológico de tipo lineal y mecanicista. No es por casualidad que el concepto de revolución, por ejemplo, sea el que proviene de la astronomía y del movimiento de los cuerpos celestes. El concepto de movimiento tiene esta característica de referencia a una epistemología mecanicista: algo que se mueve en la sociedad y que se reconoce por el hecho de que se diferencia de lo estático, del orden de la sociedad y que es reconocible mientras se mueve. Ya con esa simple referencia, estamos frente a un concepto que es extremadamente aproximativo y burdo, desde el punto de vista de una epistemología un poco más refinada como la que podemos pensar hoy. No es por azar que el concepto de movimientos sociales esté actualmente sometido a una discusión bastante amplia que pone en evidencia el hecho, más allá de nuestro consenso discursivo, de que no todos nosotros entendemos lo mismo cuando hablamos de movimientos sociales. Cuando revisamos las definiciones en los manuales, en los textos que se ocupan de movimientos sociales, las definiciones casi nunca son comparables entre sí. La razón de esta dificultad al equiparar es que aprendemos muchas definiciones estandarizadas y se asocia también al hecho de que probablemente los movimientos son un "asunto espinoso", un objeto que envuelve intereses y pasiones. El dato fenomenológico más evidente es que en este campo existe gran confusión entre las lenguas. La razón sustancial que ya mencioné es que cuando se define el término de movimientos sociales, normalmente lo que hacemos es tomar algunas características empíricas de los fenómenos, las generalizamos y decimos: los movimientos sociales son eso, o esto, o aquello. Como diversos autores toman en consideración diferentes características empíricas, por esa razón estas generalizaciones empíricas son poco comparables.

Por lo tanto, el primer problema con el cual nos enfrentamos cuando consideramos los movimientos contemporáneos es siempre de orden epistemológico y metodológico, y consiste en la necesidad de pasar de una consideración de objeto empírico a un análisis propiamente analítico, en el cual, sustancialmente, no tomamos el objeto empírico como significativo en sí mismo, sino que aplicamos al objeto empírico cualquier tipo de aparato analítico para descomponer la unidad. Porque la unidad empírica está siempre hecha de muchos componentes. Es como si tomáramos una piedra y pretendiéramos aplicarle una definición: por ejemplo, ésta es una piedra redonda, en lugar de analizar su composición química, geológica, etc. Con los movimientos sociales, nos comportamos un poco de esa manera. Tomamos piedras y árboles y los consideramos en su totalidad, como si fueran objetos homogéneos, significativos en sí mismos, mientras que el verdadero problema es descomponer esa unidad, esta homogeneidad aparente.

Este cambio de perspectiva analítica es extremadamente importante, porque nos lleva a considerar el objeto de forma diferente de un realismo

ingenuo, que ve al sujeto colectivo como si tuviera un alma que lo caracterizara por sí mismo. Hablamos de movimiento social como si fuera un sujeto, dotado de una unidad propia, al cual atribuimos una serie de características. Esto es claramente un uso discursivo de la noción de movimientos sociales cuya utilidad práctica podemos aceptar pero no es un uso científico. Desde el punto de vista analítico, debemos movernos hacia una perspectiva que nos lleve a descomponer y analizar la unidad: ésta es siempre el resultado de procesos sociales diversificados que finalmente vuelven posible la formación de un sujeto colectivo y la manifestación de una acción.

Voy a dar un ejemplo muy simple: si estando en una reunión con un grupo de personas sonara la alarma de incendio, todos correríamos hacia la puerta para huir. Todos juntos haríamos alguna cosa que constituiría desde el punto de vista de un observador un fenómeno colectivo: porque todos nosotros nos moveríamos en dirección a la puerta. Pero es muy claro, desde el punto de vista analítico, que ese proceso colectivo es una suma de comportamientos individuales absolutamente independientes. Cada uno de nosotros corre hacia la puerta por sus propios motivos para salvarse del incendio. Por otro lado, si ocurriera una manifestación y nos adhiriéramos a ella, nos levantaríamos de la sala para participar en la manifestación porque compartimos sus objetivos, y nos moveríamos juntos por razones distintas y con un significado muy diferente de la situación precedente. Desde el punto de vista fenomenológico, el fenómeno se presenta exactamente del mismo modo: tantas personas se mueven contemporáneamente para salir por la puerta. Por eso debemos siempre pasar de la consideración empírica del fenómeno que se presenta como un fenómeno colectivo, a una consideración analítica que nos permita comprender cuáles son las relaciones, los significados, las orientaciones de la acción que explican aquel fenómeno colectivo. En el primer caso, la orientación fundamental es de tipo individualista, de tipo atomizado, porque cada uno quiere salir por la puerta por razones propias, diferentes de las de los otros y el hecho de que el acontecimiento sea colectivo depende sólo de la simultaneidad de tiempo y de espacio de una serie de comportamientos individuales. En el segundo caso, al contrario, el hecho de que nosotros nos movamos juntos para caminar en una manifestación supone que compartimos los objetivos e intereses de motivaciones comunes que nos llevan a adherirnos a aquella manifestación.

Más aún, es muy claro que sociedades históricas, como Brasil en 1996, Italia en 1953 e Inglaterra en 1727, contienen una pluralidad de sectores de la estructura social que son estratos históricos coexistentes. Ninguna sociedad es puramente identificada como un solo modo de producción o un solo sistema estratificado. El Brasil de hoy, por ejemplo, como otras sociedades latinoamericanas, es simultáneamente capitalista y precapitalista, poscapitalista. Entonces, la acción social se coloca siempre contemporáneamente en esos múltiples niveles. Pero desde el punto de vista analítico, la

orientación, la motivación, las formas de relaciones por las cuales los actores se involucran en los procesos colectivos, son diversas según los rangos de la sociedad existentes.

Éstas son solamente indicaciones generales del método: diversidad de orientación de la acción y diversos campos de referencia de acción (que significa diversas estructuras de relaciones que permiten la acción colectiva) nos dejan reconocer que, en cada fenómeno concreto, como el de una piedra que recogemos de la montaña, coexiste una multiplicidad de estos elementos. El verdadero problema en el enfoque sociológico es el de captar cómo es que esta multiplicidad de elementos forma un sujeto colectivo o una unidad de acción. Por lo tanto, la acción no es un punto de partida, sino un fenómeno para ser explicado. Teniendo como telón de fondo esta advertencia de tipo epistemológico/metodológico podemos preguntar cuáles son las características de la sociedad que pueden explicar alguna característica del movimiento contemporáneo, que no puedan ser convertidas a la forma misma del movimiento de la sociedad capitalista del tipo industrial. Esta interrogante no se dirige a una acción colectiva contemporánea en su totalidad empírica; más bien hablamos de aspectos, dimensiones, niveles de los fenómenos colectivos contemporáneos que no pueden ser explicados a la luz del cuadro conceptual de la sociedad moderna, industrial.

De esta visión surge una indagación teóricamente significativa que en el debate entre nuevos y viejos movimientos fue simplemente eliminada. Esto es, en los fenómenos contemporáneos existen elementos de tensión, aspectos de la acción colectiva, que no pueden explicarse en el contexto de la sociedad moderna capitalista del tipo industrial, por lo que los fenómenos y las dimensiones de acción requieren de un aparato conceptual y de categorías que no podemos simplemente extraer del análisis de fenómenos de acción colectiva de la sociedad industrial. Esta pregunta se vuelve teóricamente muy importante, porque nos anima, si la tomamos seriamente, a avanzar más allá del contexto de la sociedad moderna industrial y nos obliga a poner a prueba, de modo sistemático, las categorías conceptuales de que disponemos.

Mi reflexión sobre los movimientos va en esa dirección, en el intento de construir un aparato conceptual que nos permita explicar cuáles dimensiones de los movimientos contemporáneos no son reductibles a las características que llamo tradicionales de acción colectiva de la sociedad moderna. La acción colectiva de la sociedad moderna avanza en dos direcciones: una que podemos llamar de acción social, como los conflictos sociales, y otra que podemos llamar de ciudadanía. El movimiento obrero, fenómeno colectivo por excelencia de la sociedad moderna, combinó siempre esas dos dimensiones fundamentales: el conflicto social de clase, que oponía actores sociales colocados en la estructura productiva y definidos por su posición en las relaciones de producción y en las luchas sociales; y las categorías sociales que

habían sido hasta aquel momento excluidas, que luchan por la inclusión en la esfera de la ciudadanía. Todas las luchas sociales en la sociedad moderna son luchas que combinan esos dos aspectos: el aspecto de lucha social, del conflicto social en la esfera de producción y el aspecto de la lucha de los excluidos por la inclusión en la esfera de la ciudadanía. El movimiento moderno y el movimiento de los trabajadores, por excelencia, siempre combinaron de modo diferente esas dos dimensiones.

Al hablar de la situación contemporánea, nos colocamos en una situación paradójica, porque nos vemos obligados a definir a la sociedad con una serie de definiciones alusivas, que son normalmente variantes de categorías fundamentales, de explicaciones aplicables a la sociedad moderna. Usamos adjetivos para especificar características fundamentales de la sociedad moderna. Al hablar de sociedad contemporánea usamos los términos posindustrial, capitalista tardío, sociedad posmoderna, sociedad de información, sociedad compleja, etc. Esto es, utilizamos definiciones de tipo alusivo, que no son conceptualmente significativas. Analíticamente, esas definiciones no significan casi nada, más que el hecho de que las categorías que se están utilizando para designar a la sociedad moderna ya no son suficientes. Tenemos que especificar de cualquier modo con adjetivos, que estamos hablando de una sociedad diferente de aquella moderna, pero que no sabemos definirla en términos analíticos apropiados y teóricamente significativos. Estamos viviendo una situación de *impasse* grave desde el punto de vista teórico y creo que es importante aclarar a qué nos referimos: la constatación de nuestra dificultad teórica al hablar de la sociedad contemporánea de modo teórico y conceptualmente adecuado. Hablamos de la sociedad contemporánea de modo fundamentalmente alusivo, usando imágenes, metáforas y no conceptos. Debemos subrayar esto muy claramente, porque reconocer ese *impasse* significa ponerse frente a los problemas y preguntas nuevas que nacen de su constatación, y que por el contrario, no serían planteadas si el *impasse* no se reconociera. Es extremadamente importante reconocer la fragilidad de las teorías para plantearse nuevas preguntas.

En este sentido, pienso que no estamos en condiciones de producir una teoría general de la sociedad contemporánea, pero seguramente es necesario producir hipótesis interpretativas de esa sociedad que vayan más allá de estas terminologías alusivas y que les den sustancia analítica. Esto es, ¿qué es lo que queremos decir cuando hablamos de sociedad posindustrial o sociedad compleja?, ¿cuáles son los procesos sociales?, ¿cuáles son las dinámicas?, ¿cuáles son los tipos de relaciones indicadas como significativas de la sociedad contemporánea y que, por lo tanto, apuntan a la discontinuidad en relación con la realidad y las características de la sociedad moderna industrial?

Éste es el problema: saber si hay variaciones del modelo industrial capitalista o si podemos tranquilamente aplicar el aparato conceptual de cate-

gorías de la tradición moderna industrial. Pero el hecho de que hablemos acerca de una sociedad posindustrial, posmoderna, compleja, y cosas así, quiere decir que las categorías ya no funcionan, ya no son suficientes para explicar el fenómeno contemporáneo. Se trata por lo tanto de un proceso importante que parte del reconocimiento del *impasse* teórico en el cual nos encontramos. Lo que digo nace de esta constatación y entiendo que se debe dar cualquier paso al frente, aunque sea limitado, en la dirección que he indicado, buscando llenar cualquier pequeño espacio de un gran vacío para el cual disponemos de una que otra pieza, siendo importante comenzar a colocarlas en su lugar, en la medida de lo posible.

Noción de sociedad compleja

Entre las definiciones más frecuentes para la sociedad contemporánea aparece la noción de sociedad compleja. Vamos a ver lo que significa sociedad compleja. En un esquema analítico ¿qué implica la noción de complejidad? y ¿cuáles efectos tiene esta noción?

La complejidad apunta hacia tres procesos sociales fundamentales: *diferenciación, variabilidad* y *exceso cultural.*

Proceso de diferenciación. Decir que una sociedad es un sistema social diferenciado, significa afirmar que los ámbitos de las experiencias individuales y sociales se multiplican y que cada uno de estos ámbitos se organiza conforme a lógicas, formas de relaciones, culturas, reglas diferentes unas de otras. El sistema es simple cuando sus subsistemas, su ámbito de experiencias, funcionan con una lógica similar o comparable. El sistema se considera diferenciado cuando una multiplicación de los ámbitos de vidas, de experiencias, de relaciones, se caracteriza cada vez más por la diversidad de las reglas, lógicas y lenguajes que caracterizan a cada uno de estos ámbitos. Desde el punto de vista de la experiencia de los actores sociales, esto significa que cada vez que en la vida cotidiana, como miembros de la sociedad, pasamos de un ámbito al otro, de una región a otra de este sistema social, debemos asumir lenguajes, aceptar reglas, participar de formas de relaciones que son diferentes del ámbito precedente. Esto significa que no podemos transferir de un ámbito a otro esos modelos de acción, las mismas pautas de acciones. No es posible una transferencia automática y cada vez que entramos en un nuevo ámbito, en un campo diferente del sistema, debemos adoptar un modelo de acción, de reglas de lenguaje que son propias de este sistema.

Variabilidad de los sistemas. La variabilidad, se refiere a la velocidad y a la frecuencia del cambio. Un sistema es complejo porque cambia frecuentemente y se transforma velozmente. O sea, los cambios son frecuentes y rápidos. Ahora bien ¿qué significa en términos de experiencias sociales la

variabilidad? Esto quiere decir que en la transición de un tiempo a otro tiempo nos encontramos con la imposibilidad de transferir el modelo de acción que vale para un tiempo pero no vale para otro, porque el sistema también se modifica. Existe la necesidad de modificar continuamente en el tiempo el modelo de acción para que pueda adecuarse al sistema que se está modificando.

Podemos decir, por lo tanto, que la primera noción se refiere a la *diferenciación de espacio* del ámbito de la experiencia, y la segunda se refiere a la *diferenciación de los tiempos* de experiencia.

Exceso cultural. Es la ampliación de las posibilidades de acción, que rebasan ampliamente la capacidad efectiva de acción de los sujetos. Esto es, un sistema es complejo porque pone una cantidad de posibilidades a disposición de los actores, un potencial de acciones posibles, que es siempre más amplio que la capacidad efectiva de acción de dichos actores. Este aspecto es ciertamente lo más característico de la complejidad, del cual todos nosotros tenemos una experiencia cotidiana: diariamente enfrentamos decisiones, alternativas de consumo y opciones de vida en las cuales las posibilidades exceden continuamente la capacidad efectiva de acción de los actores.

¿Qué significa esto, desde el punto de vista de la experiencia social de los sujetos/actores de un sistema complejo? Los tres procesos que indiqué brevemente establecen una permanente *condición de incertidumbre,* porque cada vez que pasamos de un ámbito a otro de la experiencia y no podemos aplicar las reglas que valían para el otro lugar, tenemos que asumir nuevas reglas, nuevos lenguajes. Cada vez que nos apartamos en el tiempo no podemos transferir los mismos modelos de acción, tenemos que producir, adaptar nuestros modelos. Y cada vez que ejecutamos acciones, nos encontramos en la condición de reducir el campo de las posibilidades para volverlo compatible con nuestras capacidades. Eso significa, en términos muy generales, que la incertidumbre es la condición permanente de los actores en un sistema complejo. Porque los actores en un sistema complejo se topan inesperada y continuamente con este tipo de interrogantes: ¿cuáles son las reglas de lenguaje que valen en este determinado sistema? ¿Cuáles son las reglas de lenguaje que valen para determinado tiempo o momento? ¿Cuáles son los criterios de decisión para poder actuar?

La incertidumbre nos coloca continuamente frente a la necesidad de hacer una elección. Podemos reducir la incertidumbre, normalmente, tomando decisiones, escogiendo entre las diversas alternativas. Por lo tanto, en los sistemas complejos las relaciones entre incertidumbres, preferencias y decisiones serán relaciones permanentes, casi circulares. Sabemos que cada nueva decisión crea una nueva incertidumbre, exactamente porque modifica el propio campo existente y precedente. Introdujimos la decisión para reducir la incertidumbre, pero introduciendo una decisión en nuestra acción

creamos un nuevo campo, un nuevo productor de incertidumbres.

Esta situación crea una paradoja con referencia a la acción social: la elección y la decisión que comúnmente se asocian a la idea de libertad y de autonomía acaban siendo como un destino, una necesidad a la cual se nos somete porque sabemos que no escoger, no decidir es una elección. Entonces continuamente somos orillados a decidir. La elección y la decisión se vuelven un destino y una necesidad social permanente.

Esta situación que describí en términos muy generales tiende a aumentar el carácter reflexivo y artificial de la vida social. La vida social se presenta siempre más como un producto de relaciones, de acciones, de decisiones, antes que como un dato. Esto sucede porque continuamente se nos llama a producir, mediante nuestras elecciones y decisiones, las relaciones y el campo de nuestra propia acción social. Lo cual significa que la vida social pierde siempre su carácter natural, su carácter de dato objetivo y se vuelve siempre más un producto de acciones y relaciones.

En este campo así definido, el recurso fundamental que circula en este sistema es el de la *información.* Reducimos la incertidumbre produciendo informaciones y nuestras decisiones modifican continuamente aquellas informaciones disponibles. Ahora bien, la descripción muy breve de este tipo de sistema social tiende a identificar los aspectos de discontinuidad con la sociedad y la cultura moderna industrial. Los conflictos de clase, esto es, los conflictos que oponen al productor de los recursos de una sociedad industrial, al poseedor de los medios de producción y los conflictos por la inclusión de categorías excluidas de la ciudadanía, no desaparecen de la vida social. Lo que estoy indicando aquí, es que en la sociedad contemporánea, coexisten conflictos preindrustriales y conflictos propiamente característicos de la sociedad industrial, así como conflictos que son discontinuos, diferentes cualitativamente de aquellos precedentes, pero que hacen referencia a aquel campo de relaciones antes descrito.

Poder y conflicto

Ahora veamos cuáles son esos conflictos. Son conflictos que tienen que ver con la capacidad o la posibilidad de los actores de definir el sentido de sus acciones. En un sistema complejo, caracterizado por el tipo de relaciones que describí, para que los actores, puedan moverse en este sistema, para que puedan decidir, escoger pasar de un sistema a otro, transferir en el tiempo sus capacidades, reducir el campo de posibilidades, deben disponer de recursos que les permitan moverse como sujetos autónomos de la acción. Esto es, en los sistemas complejos, los actores lo son mientras posean recursos para decidir autónomamente cuál es el sentido de su acción. Son actores aquellos a quienes el sistema distribuye recursos que les permiten actuar de modo

autónomo. Nos referimos a recursos de educación, conocimiento e información. Son recursos de tipo cognoscitivo, relacional y comunicativo que permiten a esos sujetos tanto individuales como colectivos, actuar como sujetos autónomos, como sujetos capaces, de producir, recibir e intercambiar información autónomamente.

Así, por un lado el sistema complejo distribuye recursos para la autonomización de sus componentes. Los sistemas complejos necesitan para vivir de miembros que sean suficientemente autónomos como para poder funcionar como productores y receptores de información. Esos sujetos son autorreflexivos, con capacidad de decidir, de controlar autónomamente la información que circula en el sistema, de manera que puedan escoger, decidir, actuar, reducir la incertidumbre, en forma autónoma, en la medida en que ésta se presente en el sistema. Ese tipo de actor es el que permite que el sistema complejo funcione. El requisito sistémico es que los actores sean autónomos para hacer funcionar el sistema complejo. Imaginemos una red de computadoras en donde los operadores manejan sus máquinas; al no disponer de la capacidad ni de los requisitos necesarios para interpretar el mensaje que ven en la máquina, el sistema se bloquea; el operador de una red, de un sistema computarizado, debe ser relativamente autónomo y es el sistema complejo el que debe distribuir el recurso de autonomía.

Por otro lado, el sistema complejo es muy diferenciado, cambia rápidamente y puede mantenerse solamente con una medida elevada de control. Un sistema entre más diferenciado sea más integración necesita, pues de otra forma se fragmenta, se descompone, se desarticula; un sistema, entre más complejo y más diferenciado sea, más rápidamente cambiará, más ampliará su campo de acción, más necesitará de control.

El control que no se puede ejercer solamente por el aspecto externo de la acción, por el aspecto manifiesto de la acción, sobre la acción expresada, debe de ser ejercido en precondiciones de acción. El sistema complejo no puede funcionar al intervenir después de haberse manifestado la acción, porque cuando la acción se manifiesta produce la caída del sistema —su catástrofe. Entonces, debe intervenir en las precondiciones de acción: en la estructura motivacional-cognoscitiva-afectiva, que permite que los sujetos actúen. Sólo controlando ese nivel será posible garantizar la integración de un sistema complejo.

Un sistema complejo requiere de una forma de control que penetre e intervenga en los procesos de formación del sentido de la actuación. El fundamento de la acción humana está más en las estructuras motivacionales del tipo relacional, así como en la estructura biológica. Los sistemas complejos, por un lado distribuyen recursos para la autonomía, para la individualización del proceso social, esto es, tienden a crear actores capaces de decidir y de construir autónomamente el sentido de su acción como sujetos. Por el otro, producen y ejercen una forma de control que alcanza una dimensión más pro-

funda, íntima de la formación del sentido de actuación. El poder que se ejerce en un sistema complejo, es un poder que se ejerce en los códigos y en el lenguaje que organiza al sistema. No basta controlar los contenidos y las formas expresadas de la acción, sino que uno tiene que mejorar la capacidad de manejar su cerebro.

Esto es el campo de los conflictos sociales emergentes en la sociedad compleja, que son conflictos sociales discontinuos, en relación con la tradición de la sociedad capitalista industrial. Se trata de conflictos cuyo núcleo se centra en los recursos de información, en la manera en que los recursos se producen, se distribuyen para los sujetos y en cómo el poder y el control se ejercen en la sociedad. En esos conflictos, se oponen, por un lado, grupos sociales que reivindican la autonomía de su capacidad de producir el sentido para su actuación, para su identidad, para su proyecto de vida, para sus decisiones, y por el otro, aparatos siempre más neutros, siempre más impersonales, que distribuyen códigos de lenguaje, códigos de la forma de organización del conocimiento que son impuestos a los individuos y a los grupos, que organizan su comportamiento, sus preferencias y su modo de pensar.

Entonces esos conflictos son los que por su naturaleza tienen características poco comparables con la tradición de los conflictos característicos de la sociedad industrial, por una razón muy evidente: los conflictos de la sociedad industrial son los que se desarrollan en el ámbito de categorías sociales que son categorías definidas por su colocación en la estructura productiva. El conflicto de clase se define según la posición de los actores en la estructura productiva. En los casos de conflictos de ciudadanía, los actores se definen a partir de categorías sociales por su relación con el Estado y con un sistema político, y se miden en un grado de inclusión/exclusión respecto a este sistema de referencia. En primer lugar, los actores son categorías sociales. En segundo lugar, la acción tiene siempre como contrapartida un sujeto históricamente bien identificado, ya sea que se trate de la clase dominante, contrapuesta, o del Estado con el cual el actor interactúa para obtener la inclusión. Las formas de acción también tienden a modificar las relaciones de fuerza de estos sujetos contrapuestos, pues al disminuirse el poder de la otra clase, se conquista un control mayor sobre los medios de producción. Cuando se adquiere ciudadanía se amplía el espacio que el Estado pone a disposición de ciertas categorías sociales. Las formas de acción son de masas que tienden a modificar la correlación de fuerzas de cierto sistema social.

Los conflictos de los cuales estamos hablando, en cambio, presentan características muy diversas. Primero, los actores son individuos o grupos que se caracterizan por disponer de cierta cantidad de recursos de autonomía. Son aquellos actores investidos con la información intensa de la sociedad, porque poseen esa capacidad de autonomía. Al mismo tiempo, son quienes están sometidos más indirectamente a los procesos de manipu-

lación de las motivaciones del sentido. En primer lugar, esos sujetos no se identifican sólo porque pertenecen a una categoría social, sino también por su oposición al sistema, en cuanto red informativa. Al hacer un análisis empírico se establecen vínculos y se pueden reintroducir categorías sociológicas de reconocimiento y de identificación. Pero desde el punto de vista de los actores, son potencialmente individuos, porque cada uno dentro de un sistema complejo debe funcionar de este modo. Potencialmente los actores son individuos, entonces nos encontramos en una situación paradójica, en la que el conflicto social tiene como actores a los individuos. En segundo lugar, al contrario, aquellos a quienes se oponen son siempre más bien aparatos neutros, impersonales, legitimados comúnmente por la racionalidad científica, la racionalidad técnica. Las categorías sociales en juego son más díficiles de reconocer de modo sistemático y estable porque todos, en cierto sentido y, en algunas de nuestras funciones sociales, somos detentores de un poder y modelamos los códigos con los cuales el conocimiento se distribuye. Los interlocutores, en contrapartida, no son estables, no son categorías identificables sociológicamente de modo muy permanente pues es mucho más difícil simbolizar a los interlocutores del conflicto. En fin, las formas de acción que vuelven explícitos estos conflictos son formas de acción diferentes de aquellas de la sociedad industrial, porque el conflicto se manifiesta cada vez que un código dominante es cuestionado. La eficacia de la acción consiste en el cuestionamiento del código en su naturaleza de instrumento de manipulación. En una situación donde el poder se ejerce sobre los códigos es suficiente que éstos se vuelvan públicos: como en la famosa fábula del "Rey", cuando el niño dice que el "rey está desnudo", esto es suficiente para hacer caer al poder. Cuando el código que estaba implícito se vuelve público, puede ser modificado, apropiado por otros, redistribuido de otras formas. Tomando un ejemplo más clásico, el hecho de que la diferencia de género contenga una relación de poder hizo que surgiera un conflicto importantísimo. El conflicto se volvió manifiesto en el momento en el cual esa diferencia se declaró como una diferencia que posee poder. Eso no modificó inmediatamente la relación entre el hombre y la mujer. Sin embargo, a partir del momento en que el conflicto social se volvió explícito, se hizo negociable, y por eso transformable en políticas relativas a la diferencia de género. El conflicto social se invirtió, y la relación hombre-mujer se modificó en el momento en que se hizo manifiesto el código dominante que estaba implícito, el código masculino que hasta aquel momento había ejercitado la función de organizar el mundo como si fuera el único posible.

Entonces podemos aplicar este ejemplo a muchas situaciones: la esfera de la sexualidad, de las decisiones de la vida, de las enfermedades, de la salud, de las relaciones educativas con los niños, de la construcción de las relaciones afectivas. Estas esferas hoy están entrando en la sociedad compleja,

cada vez más en función de códigos y lenguaje que organizan la vida y la mente de las personas, que se aceptan como reglas normales del juego. En realidad, mediante las reglas normales del juego, de las cuales nosotros muchas veces ni nos damos cuenta, se afirman también formas de poder, de control, de dominio que reeducan la autonomía de los sujetos y vinculan sus decisiones, etcétera.

El problema que hoy se plantea es naturalmente muy delicado, porque si esta característica de discontinuidad de los conflictos contemporáneos se tomara seriamente como hipótesis de lectura de algunos conflictos que han surgido en nuestra sociedad, el problema que se vuelve inmediatamente importante es: ¿cómo se articulan esos conflictos con el resto de la realidad social, en la cual continúan existiendo conflictos de tipo más tradicional, en donde permanecen continuos los procesos de exclusión de categorías sociales y de grupos, los procesos de acceso a los recursos mínimos de supervivencia, no favoreciendo el acceso al derecho fundamental de la ciudadanía? Ésta es una dificultad que se presenta en todo el mundo: en los países centrales, en los de América Latina, en el Este europeo, en los de Asia Oriental, son problemas centrales de la vida concreta en la sociedad. Yo no desvalorizo la existencia de estos problemas, creo que es el modo en que podemos hacernos la pregunta de hacia dónde se dirigen los movimientos sociales y de cuál es el futuro posible de la acción colectiva frente a esta discontinuidad. Porque de otro modo el riesgo que veo es que la tendencia a reducir esta discontinuidad dentro del cuadro de las categorías tradicionales, nos lleva a disminuir la importancia del fenómeno emergente: por el contrario, es importante reconocer el hecho de que se afirmen nuevas visiones y nuevas prácticas, que surjan nuevas exigencias, nuevas necesidades de los sujetos y nuevas formas de poder, que se articulan y se combinan con aquel precedente. Sabemos que cuando una forma se vuelve dominante, incluye todas las precedentes. Y cuando el capitalismo se volvió la forma social dominante, incorporó toda la estructura tradicional. No la eliminó, sino que la yuxtapuso a la lógica capitalista. Las formas tradicionales precapitalistas siguieron existiendo dentro del sistema capitalista, pero quedaron colocadas para consolidar la forma dominante del capitalismo. Lo mismo, pienso, está sucediendo en la sociedad contemporánea que llegó al grado de una sociedad planetaria, una sociedad global, donde nuevas formas de poder, nuevas formas de dominio están incorporándose, usando de modo instrumental también aquellas precedentes en la estructura social de tipo capitalista y del tipo precapitalista.

Desde el punto de vista de este análisis, es muy importante no cometer el error de perspectiva —no ser miopes—, no ver solamente aquello que está cerca, olvidando que aquello que está bajo nuestra mirada ya está organizado en la realidad en forma de un proceso más general que da sentido

también a aquellas formas específicas de acción, formas de una pertenencia social. El problema de la pobreza y el modo de exclusión es un tema central en América Latina y en otras partes del mundo. Sería un error de perspectiva pensar que ese proceso en los países latinoamericanos contemporáneos, pertenece simplemente a la lógica capitalista o precapitalista. Hoy ese proceso, ese "apartheid", se refiere por completo a la lógica del sistema planetario, gobernado mediante una nueva forma de poder, mediante una central de informaciones. Esto no disminuye la importancia relativa de esos fenómenos. Pero el sentido de ese fenómeno y su dirección cambian completamente en el primer caso mientras que, en el segundo caso, son simplemente interpretados como una continuación de las formas tradicionales de dominación.

La visibilidad de los conflictos en torno a los códigos que organizan la vida, el pensamiento y afecto de las personas, depende del espacio público disponible. Como el terreno sociológico en el cual el conflicto se forma es aquel de la experiencia cotidiana de las personas, su visibilidad social depende de la disponibilidad de un espacio público, en el cual esos procesos pueden volverse visibles para todos. La democracia es la presencia de un espacio público garantizado por reglas y por derechos. Es una condición fundamental para que estos conflictos puedan surgir. Y como ya afirmé, la eficacia de estos conflictos, está en el hecho de que surjan y, en el momento en que aparecen, ya lograron su objetivo. Cuando se vuelven visibles, está realizada su función.

De aquí en adelante se plantea un problema de institucionalización, un problema de transformación de estas cuestiones en políticas sociales, políticas de género, políticas ambientales, políticas de salud, de igualdad, esferas en las que se traducen las cuestiones conflictivas en sí mismas en la forma de decisiones políticas. Éstas naturalmente no agotan nunca los conflictos sino que los organizan en formas tratables, pues el conflicto está destinado a reaparecer en cualquier otra parte, porque la cuestión de género o la cuestión ambiental no se resuelve con políticas de igualdad o de cuotas, o con la política ambiental. Asimismo, no se eliminan por definición, porque el problema que está en juego es sistémico y seguirá manifestándose en un sistema complejo de otra manera. Las relaciones entre hombres y mujeres o las diferencias culturales son problemas permanentes en un sistema complejo. Cualquiera que sea la política que podamos crear, como ciudadanos, como miembros del Estado, como miembros de la comunidad planetaria, resolverá el problema temporalmente. Debemos esperar que el problema se vuelva a presentar en cualquier otro momento y en cualquier otra parte.

Concluyendo la perspectiva que introduje con este esquema de análisis, renuncio a la idea de una solución final de los conflictos, de llegar a una especie de punto en el cual la sociedad se vuelve completamente transparente

a sí misma, reflejándose perfectamente en sus relaciones. Ese ha sido un gran mito de la sociedad industrial. Lo que debemos esperar son sociedades plagadas de conflictos, en las cuales éstos se volverán parte vital del tejido social en condiciones que les permitan moverse dentro de sistemas que garanticen las reglas del juego, que les impidan transformarse en violencia y en disolución del sistema social.

IV. EL DESAFÍO SIMBÓLICO DE LOS MOVIMIENTOS CONTEMPORÁNEOS

¿Movilizaciones políticas o simbólicas?

A continuación voy a aplicar el marco conceptual esbozado antes, a la ola súbita de movilizaciones en favor de la paz que ha convulsionado a los países occidentales desde el comienzo de los años ochenta, con gigantescas manifestaciones desfilando por las principales capitales del mundo occidental. Esto es también un buen ejemplo de la nueva ola de acciones colectivas, cuyas características pueden aplicarse a muchas otras formas de movilizaciones contemporáneas (*anti-apartheid*, antirracistas, antipobreza, por los derechos humanos). Me referiré a los movimientos pacifistas sólo como un ejemplo de una lógica que puede ser extendida a otras formas de acción. Se pueden plantear dos cuestiones generales: ¿qué es lo que produce estas formas de movilización?, y ¿cuál es el significado de la acción individual y colectiva?

Para ambas cuestiones las respuestas pueden parecer obvias: la movilización es una reacción al cambio en los escenarios político y militar tras las decisiones relativas al despliegue de misiles nucleares en Europa, la paz es el objetivo, en cuanto bien universal amenazado por la carrera nuclear y por el riesgo de guerra total.

Las respuestas son tan obvias como incompletas y parciales, contienen la misma simplificación sobre el "movimiento pacifista" que la ya aplicada a otras formas de movilización reciente en las sociedades complejas.

Hasta el momento he hablado de *movilizaciones* pacifistas y no de movimiento pacifista porque, tal y como he explicado anteriormente, no creo que el concepto de "movimiento pacifista" tenga ninguna unidad analítica. Los fenómenos empíricos de años recientes son realidades multidimensionales que convergen, sólo gracias a una coyuntura específica, en el campo ofrecido por las movilizaciones pacifistas.

Los cambios en política militar proporcionan la oportunidad coyuntural para la emergencia y consolidación de diferentes elementos:

1) En primer lugar, se produce una *reacción* a los cambios en política militar que tiene dos aspectos: *a) la movilización de actores políticos* (en el sentido amplio de partidos, sindicatos, grupos de presión, asociaciones), y *b)* miedo colectivo a una catástrofe irreversible. En el primer caso, la lógica de la acción puede ser explicada casi en su totalidad en el marco de los sistemas políticos nacionales. Las dinámicas interiores, ya operativas en estos

sistemas, son activadas por una coyuntura internacional: la "nueva izquierda" residual de los años setenta en la entonces República Federal de Alemania, o el Partido Comunista en Italia, encuentran en el tema de la paz una oportunidad para la acción política. El segundo elemento de la reacción es el miedo colectivo, que puede ser analizado como una suma de comportamientos atomizados, siguiendo los análisis clásicos del comportamiento de masas o comportamiento agregado (Smelser, 1963 y Alberoni, 1981).

2) Un segundo componente de las movilizaciones pacifistas es lo que denominaría un *utopismo moral*, que no es únicamente un fenómeno contemporáneo. Todo sistema social contiene cierta dosis de expectativas de tipo moral y totalizador en relación con la felicidad, la justicia, la verdad, etc. Estas demandas no tienen atribuciones sociales, no traen consigo intereses sociales específicos o proyectos histórico-prácticos. Se mantienen en las fronteras de las grandes religiones o grandes olas culturales y políticas, adoptando la forma de pequeñas sectas, de cultos heréticos, o de círculos teológicos. Los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo sobreviviría en enclaves marginales.

El tema de la paz es un campo de expresión para estas aspiraciones totalizadoras, que se hace visible mediante olas cíclicas ascendentes y descendentes. La coyuntura contemporánea internacional ofrece una oportunidad social y cultural para un fenómeno que sólo tiene un vínculo ocasional con la situación detonante.

3) Las movilizaciones pacifistas no se limitan a ser una reacción a la política militar reciente. Los actores políticos desempeñan un papel menor en la movilización. El miedo a las bombas no explica las pautas de solidaridad, organización e identidad del comportamiento colectivo reciente, que es muy diferente de un comportamiento agregado como el pánico. El utopismo moral no podría desprenderse de su marginalidad si no fuese impulsado por procesos colectivos que tienen sus raíces en otro lugar.

Mi hipótesis es que las movilizaciones pacifistas son expresión de conflictos en las sociedades complejas. Hay un salto cualitativo entre las movilizaciones recientes y el pacifismo de la década de los cincuenta. Pero, por otro lado, hay una continuidad con otras movilizaciones de la década de los setenta y principios de los ochenta (movilizaciones juveniles, feministas y ecologistas).

Por lo tanto, una comprensión adecuada de las movilizaciones pacifistas de los años ochenta precisa una consideración no sólo de la amenaza de guerra nuclear, sino del conjunto del sistema que la hace posible.

Hoy en día la información se ha convertido en un recurso clave del que dependen los sistemas contemporáneos para su supervivencia y desarrollo. La capacidad de acumular, procesar y transferir información ha alcanzado en los últimos 20 años unos niveles desconocidos en toda la historia de la humanidad.

Esto incrementa las características *artificiales*, "construidas". Gran parte de nuestras experiencias cotidianas tiene lugar en un entorno socialmente producido. Los medios de comunicación representan y son reflejo de nuestras acciones; los individuos incorporan y reproducen los mensajes en una especie de espiral autopropulsada. ¿De dónde proceden las imágenes y representaciones culturales ajenas a la "naturaleza" y a la "realidad" que recibimos y que producimos para nuestro mundo social?

El sistema social adquiere una dimensión planetaria, y los acontecimientos no son importantes en sí mismos por el lugar o el ámbito de la estructura social en el que tienen lugar, sino por su impacto simbólico en el sistema mundial.

Las sociedades basadas en la información desarrollan una producción cultural no directamente conectada a las necesidades de supervivencia o de reproducción. En este sentido son sociedades "posmaterialistas" que producen un "excedente cultural". Dado que la información no puede ser separada de la capacidad humana para percibirla, la intervención social afecta de manera creciente al ser humano. Sobre todo en los países más desarrollados, grandes inversiones en investigaciones en biología, en estudios sobre la motivación y sobre el cerebro, o los avances recientes en las neurociencias, hacen patente que las bases más profundas del comportamiento humano se convierten en campo de exploración e intervención, es decir, la estructura biológica y de la motivación del ser humano se convierte en un recurso valioso.

Una sociedad basada en la información redefine los conceptos de *espacio* y *tiempo*. El espacio pierde sus límites físicos y puede expandirse o contraerse en niveles difícilmente imaginables sólo hace unos años. Se puede almacenar toda una biblioteca en un volumen inferior al de un libro pero, al mismo tiempo, el espacio simbólico con el que todos podemos estar en contacto alcanza a todo el planeta e incluso al espacio extraterrestre.

El tiempo necesario para generar y procesar información se ha reducido con tal rapidez en los años recientes que todavía podemos experimentar la diferencia tremenda en comparación con otras experiencias humanas del tiempo. La diferencia existente entre el tiempo que precisa un ordenador para procesar información y el tiempo necesario para el análisis humano es aún enorme. Sin embargo, la investigación en inteligencia artificial ha avanzado en la dirección de reducir dicha diferencia. Pero la brecha más terrible, es la que concierne a otros tiempos de nuestra experiencia cotidiana, los tiempos interiores, tiempos de sentimientos y emociones, tiempos de preguntas sin respuestas, tiempos para unificar los fragmentos de la identidad personal.

El control sobre la producción, acumulación y circulación de la información depende de códigos que organizan y hacen inteligible esa información. En las sociedades complejas, el poder depende cada vez más de códi-

gos operativos, de reglas formales y de organizadores del conocimiento. En la lógica operacional, la información no es un recurso compartido accesible a todo el mundo, sino una señal vacía, cuya llave está bajo el control de unos pocos. El acceso al conocimiento se convierte en el terreno de un nuevo tipo de poder y de conflictos. Además, la posibilidad de unificar la experiencia individual más allá de la racionalidad operacional se hace cada vez más difícil: no hay lugar para preguntas relativas al destino individual, las opciones personales, la vida, el nacimiento, la muerte o el amor.

La "situación nuclear", en cuanto posibilidad de destrucción total, debe ser considerada en el marco que acabo de perfilar.

1) La situación nuclear es el ejemplo paradójico y extremo de la capacidad social para intervenir en la misma sociedad. Es la máxima expresión de una vida social "artificial" y autoreflexiva. Las sociedades contemporáneas se producen a sí mismas hasta un punto que incluye la posibilidad de destrucción final.

2) Esta situación, por vez primera en la historia de la humanidad, transforma la guerra y la paz en un *problema social global.* La misma sociedad se ve afectada por una cuestión que afecta la supervivencia de la humanidad y que, por lo tanto, no puede ser restringida al área de la decisión técnica, militar o política. Mientras que la guerra, desde el punto de vista de la tecnología, es cada vez más el terreno de los especialistas, paradójicamente su significado es invertido y se transforma en una cuestión social general que nos afecta a todos nosotros.

3) Por primera vez en la historia, la guerra y la paz adquieren una dimensión planetaria y rompen los límites de las relaciones entre los Estados que han mantenido un monopolio sobre ellas en la historia moderna. El complejo sistema de relaciones que denominamos sociedad adquiere el poder de autodestrucción, pero al mismo tiempo dispone de las posibilidades de supervivencia y desarrollo. Lo "social" se convierte en el ámbito del poder, el riesgo y la responsabilidad.

4) La "situación nuclear" conduce la amenaza de guerra al campo de la información, en particular a un área simbólica. La guerra actual podría llegar a ser el final de toda guerra, trayendo consigo la desaparición de la humanidad. Entonces, la confrontación dentro de esos límites es necesariamente una lucha simbólica y una batalla por el control de la información. El concepto de disuasión, clave en las relaciones políticas y militares internacionales contemporáneas, opera preferentemente en un campo simbólico. Interviene en la información y representación de los oponentes, dando lugar a un juego de espejos en el que cada jugador trata de influir en el otro y de cobrar ventaja de la falta de agudeza del enemigo.

La situación militar contiene dos paradojas. Primera: si la sociedad genera el poder de autodestrucción, muestra tanto el más alto grado de autorreflexión, de capacidad de actuar sobre sí misma, como el potencial y fin

último de su capacidad. Segunda: la situación nuclear es el producto de una sociedad de la información y, como tal, irreversible. Es virtualmente imposible que desaparezcan la información y la capacidad de producción referente a la bomba atómica y, por lo tanto, regresar a una sociedad prenuclear. Uno tendría que imaginarse una situación en la cual existiera un control total sobre la información, sobre la eliminación de datos y sobre la reescritura de la historia, en términos orwellianos. De otro modo, la bomba es una posibilidad inminente e irreversible para la humanidad; tanto un resultado de la ampliación de elecciones y oportunidades jamás producidas por la evolución material y cultural, como un riesgo irreversible. La única solución es ir más allá y afrontarlo.

La "situación nuclear" muestra analogías sustanciales con otras formas contemporáneas de intervención de la sociedad sobre sí misma. En especial la ingeniería genética, y todas las formas de acción voluntaria sobre las bases biológicas del comportamiento, la reproducción, el pensamiento y la vida misma, son formas de intervención sobre el destino humano como lo es la amenaza nuclear. La diferencia no es la irreversibilidad (que también podría ser aplicable a la manipulación genética o a los desastres ecológicos) sino las características específicas de la amenaza nuclear: el *tiempo* (la destrucción sería casi instantánea) y el *espacio* (la destrucción podría ser global), particularidades que convierten la guerra nuclear en incomparable con cualquier otra intervención en el futuro de la humanidad.

Por lo tanto, lo que está en juego en los movimientos contemporáneos, y en particular en las movilizaciones pacifistas, es la *producción de la especie humana*, en los ámbitos individual y colectivo: la posibilidad para el ser humano, en cuanto individuo y en cuanto especie, de controlar no sólo sus "productos", sino también su "formación", cultural y socialmente (y cada vez más, biológicamente). Lo que está en juego es la producción y la calidad de la existencia humana.

En la acción colectiva en favor de la paz se pueden encontrar varias dimensiones de este campo de conflictos emergente:

1) La lucha en contra de la política militar revela el carácter transnacional de los problemas y conflictos contemporáneos (Hegedus, 1983) y la interdependencia global del sistema planetario. La acción colectiva no sólo altera la configuración actual de las relaciones internacionales, sino también la lógica que las gobierna. El sistema mundial es formalmente un conjunto de relaciones entre estados soberanos, pero en realidad está dominado por la lógica de los dos bloques y por las ambivalencias entre el norte y el sur. En el interior de los dos imperios, los aparatos militares y tecnocráticos controlan los recursos de información y de toma de decisiones y son, asimismo, responsables del intercambio desigual entre las diferentes áreas del planeta. Lo caduco del sistema del estado-nación es tal vez el mensaje fundamental del pacifismo contemporáneo, incluso cuando aún hay gran cantidad de

cuestiones "nacionales" sin resolver (Melucci y Diani, 1983). El tema de la paz es expresión de la reivindicación de que le sea concedido a la sociedad el poder de decidir y controlar su propia existencia, dentro de un nuevo conjunto de relaciones entre sus elementos (grupos, intereses, culturas y "naciones"). Un nuevo orden *intersocietal* no es una utopía sino una gran aspiración de nuestra situación planetaria, donde las naciones-Estado están en extinción, no debido al socialismo (el mito del fin del Estado), sino porque pierden su autoridad: desde arriba, una interdependencia política y económica multinacional y planetaria desplaza el actual centro de toma de decisiones a otros lugares; desde abajo, la multiplicación de centros autónomos de decisión concede a la "sociedad civil" un poder que nunca tuvo durante el desarrollo de los Estados modernos.

El problema de la gestión política de esta nueva situación no es nada sencillo; pero el sistema planetario debe comenzar por la transformación social de su naturaleza, si es que pretende encontrar nuevos medios políticos para su supervivencia.

2) Las movilizaciones pacifistas apuntan a la creciente dimensión *decisional* de la situación actual. La sociedad y su destino son construidos como resultado de sus decisiones y opiniones, productos de las relaciones sociales y de la aparente lógica fatal de los aparatos, pretendiendo poseer el derecho al monopolio de la "racionalidad".

3) La acción colectiva en favor de la paz pone de manifiesto, por último, la naturaleza *contractual* de la vida social en los sistemas complejos: la supervivencia de la humanidad depende de la capacidad de negociar objetivos. La discusión sobre los objetivos ha desaparecido de la escena de los debates colectivos, anulados éstos por los criterios operativos de eficacia o por el mero consumo de signos. Sin embargo, la acción colectiva afirma que los objetivos deben ser visibles, negociables, y estar bajo control.

La aceptación de la naturaleza contractual de las sociedades contemporáneas significa: *a)* reconocer que las diferencias de intereses y cierto grado de conflicto no pueden ser eliminadas en los sistemas complejos; *b)* reconocer la necesidad de límites, es decir, de reglas del juego, que pueden ser establecidos y alterados por medio de la negociación; *c)* el poder es uno de estos límites y su negociación depende de su visibilidad, y *d)* reconocer el riesgo, es decir, el carácter abierto y temporal de cada proceso de toma de decisiones para reducir la incertidumbre. El riesgo, que en términos éticos significa responsabilidad y libertad, es un componente irreversible de la situación contemporánea. No es mayor en la situación nuclear que en otras posibilidades de destrucción (biológica, química y ecológica) vinculadas a la creciente intervención de la sociedad sobre sí misma. El riesgo apunta a que el destino de los seres humanos ha sido puesto en sus manos.

Una relectura del mundo

La *forma* de los movimientos contemporáneos, y entre ellos las movilizaciones pacifistas, es la expresión más directa del mensaje que la acción colectiva anuncia a la sociedad. El significado de la acción se encuentra en la acción en sí, más que en los objetivos pretendidos. Es decir, lo que caracteriza a los movimientos no es lo que hacen, sino lo que son.

La sociedad industrial nos ha legado una imagen de los movimientos sociales dibujada con rasgos trágicos. Actúan en la escena histórica, en el papel de héroes o villanos según el punto de vista adoptado, pero siempre orientados hacia grandes ideales o hacia un destino dramático. La historia de los siglos XIX y XX está repleta de estas imágenes, no simplemente retóricas. Han conservado su fuerza hasta hace pocos años. Los movimientos de los sesenta y también la primera ola feminista de los años setenta, todavía pertenecen a esta representación épica, ergo, en la lucha del progreso contra la barbarie, todo el mundo puede elegir su bando y estar seguro del fracaso del enemigo.

A comienzos de los años ochenta casi nada de estas representaciones épicas parece haber sobrevivido. Los movimientos están perdidos, sin alternativa que ocupe su lugar. Pero aún perdura gran cantidad de redes sumergidas, de grupos y experiencias que insisten en considerarse a sí mismos "en contra". ¿Pero quién se preocupa de ellos? Parecen más interesados en sí mismos que en el mundo exterior, aparentemente ignoran la política, no luchan en contra del poder. Carecen de líderes prominentes, la organización parece ineficiente, el desencanto ha remplazado los grandes ideales. Numerosos observadores consideran estas realidades, que no cambian el sistema político ni están interesadas en los efectos institucionales de su acción, como fenómenos residuales y folklóricos en el gran escenario de la política.

Por el contrario, estoy convencido de que estas formas de acción pobres y desencantadas, son la semilla de un cambio cualitativo en la acción colectiva contemporánea. Sin duda, los movimientos contemporáneos ejercen cierta influencia sobre las instituciones políticas, a pesar de que no estén exclusivamente orientados hacia el cambio político. Modernizan las instituciones, las nutren de nuevas élites que renuevan la cultura y la organización; pero el conflicto va más allá de la renovación institucional, hasta afectar el significado de la acción individual y los códigos que condicionan los comportamientos. Por lo tanto, los movimientos contemporáneos deben ser interpretados en rangos diferentes.

Hay en su acción un componente que influye en las instituciones, gobiernos y políticas; hay estímulos en favor de la renovación de culturas, lenguajes y hábitos. Todos estos efectos facilitan la adaptación de los sistemas complejos a las transformaciones del ambiente y a los ritmos acelerados de cambios internos a los que están expuestos.

Pero más allá de la modernización, más allá de la innovación cultural, los movimientos cuestionan a la sociedad en algo "más". Se preguntan: ¿quién tiene la potestad de decidir sobre los códigos?; ¿quién dicta las reglas de normalidad?; ¿cuál es el espacio para la diferencia?; ¿cómo puede ser reconocido, no por estar incluido, sino por ser aceptado como diferente, no por incrementar la cantidad de intercambios sino por afirmar otro tipo de intercambio?

Éste es el mensaje más profundo y al mismo tiempo oculto de los movimientos. Los movimientos plantean a los aparatos racionalizadores cuestiones no admitidas. En tanto que el problema se convierte en hacer operativo lo decidido por un poder anónimo, los movimientos se preguntan hacia dónde nos dirigimos y por qué. Su voz es difícil de oír porque es particularista en su origen, es decir, parte de una condición o localización específica (en cuanto jóvenes, mujeres, etc.). No obstante, se dirigen hacia el conjunto de la sociedad. El problema que plantean afecta la lógica global de los sistemas contemporáneos.

Partiendo de una condición biológica y social temporal, el movimiento juvenil ha anunciado a la sociedad el problema del *tiempo.* Ser joven no se limita a una simple definición biológica; se ha transformado en una definición simbólica. No se es joven simplemente por la edad; también se asumen características culturales de variabilidad y temporalidad propias de la juventud. La condición juvenil es el espejo mediante el cual se plantea una apelación más general, es decir, el derecho a invertir el tiempo de la vida, a tomar decisiones existenciales y profesionales de carácter temporal, a disponer de un tiempo no solamente medido por el ritmo de la eficacia operativa.

Enraizado en el particularismo de una condición marcada por la biología y la historia, el movimiento feminista ha planteado una cuestión fundamental que nos afecta a todos quienes habitamos en sistemas complejos: ¿cómo es posible la comunicación, cómo comunicarnos con el "otro" sin negar la diferencia emanada de las relaciones de poder? Por encima de la demanda de igualdad y de inclusión en el ámbito de los derechos masculinos, las mujeres están hablando del derecho a la diferencia y a la "otredad". Ésta es la razón por la que en ocasiones eligen el silencio, pues es complicado encontrar palabras distintas a las empleadas por el lenguaje dominante.

La nebulosa ecologista surgida en la última década incluye diversos elementos: modernización del sistema, nuevas élites en formación, pero también orientaciones conflictivas que alteran la lógica de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza y entre el hombre y su naturaleza. Esta cultura ecologista plantea la cuestión de cómo enfrentarnos con la naturaleza tanto dentro como fuera de nosotros. El cuerpo, la estructura biológica y el medio ambiente son los límites para la "creación destructiva" de las sociedades tecnológicas. ¿Dónde se va a detener la intervención humana? ¿Cuál es el lugar para la "naturaleza" que aún integra y rodea la vida humana?

Las sociedades contemporáneas han eliminado del campo de la experiencia humana lo que no era mensurable y controlable, lo que en el mundo tradicional pertenecía a la dimensión de lo sagrado. El significado final de la existencia, las cuestiones acerca de lo que escapa a la experiencia humana, alimentan una nueva prospección "religiosa" o simplemente una necesidad de vincular el cambio externo a una plenitud interna. Emerge un área heterogénea en busca de una "nueva conciencia". Parece muy alejada de las formas tradicionales de los movimientos conflictivos. Sin embargo, cuando no estamos enfrentados con corporaciones multinacionales vendiendo seguridad, podemos constatar un modo de resistencia a los códigos operacionales, una llamada a las tinieblas, una búsqueda de la unidad interior frente a los imperativos de la eficacia.

Todas estas formas de acción colectiva, alteran la lógica dominante en un terreno simbólico. Cuestionan la definición de los códigos, la *lectura* de la realidad. No exigen, sino que ofrecen. Lo que ofrecen por medio de su propia existencia son otros modos de definir el significado de la acción individual y colectiva. No separan el cambio individual de la acción colectiva, sino que proclaman una llamada general al aquí y al ahora de la experiencia individual. Actúan como nuevos medios de comunicación, es decir, alumbran a lo que todo sistema oculta de sí mismo, el grado de silencio, violencia e irracionalidad siempre velado en los códigos dominantes.

Simultáneamente, por medio de lo que hacen o, mejor, por el modo en que lo hacen, los movimientos anuncian a la sociedad que algo "más" es posible. Al igual que otras formas de movilización, las pacifistas coagulan y hacen visible esta "nebulosa" sumergida. Ofrecen un terreno para la acción externa a redes de solidaridad que habitan en diferentes áreas de la sociedad y comparten el deseo de inversión cultural y de cambio simbólico del sistema. Los compromisos breves y contractuales, la coincidencia entre objetivos colectivos y experiencia individual de cambio, el carácter global del llamado y el particularismo de la localización social de los actores, todos ellos son aspectos de las movilizaciones colectivas. En el tema de la paz, como en otras formas de movilizaciones contemporáneas, podemos presenciar el final de la distinción entre las dimensiones expresiva e instrumental de la acción. El medio es el mensaje, y la acción devuelve al sistema sus propias paradojas.

Retomando la política

Aparentemente el impacto de las formas contemporáneas de acción colectiva no puede ser medido. Los movimientos están conscientes de la paradoja de ser al mismo tiempo vencedores y vencidos. Desde el momento en que alteran los códigos culturales dominantes, su mera existencia supone una in-

versión de los sistemas simbólicos incorporados en las relaciones de poder. Los conceptos de éxito y fracaso carecen de sentido si nos referimos al cambio simbólico.

Pero los movimientos no son sólo portadores de un mensaje cultural: también son organizaciones que se enfrentan a los sistemas políticos al elegir la movilización popular. Según este punto de vista, son agentes de modernización, estimulan la innovación, e impulsan medidas de reforma. Proporcionan nuevas élites, garantizan la renovación de personal en las instituciones políticas, crean nuevas pautas de comportamiento y nuevos modelos de organización. En consecuencia, su impacto puede ser medido, pero no se debe olvidar que sólo es una dimensión, y no siempre la más importante, de la acción colectiva contemporánea.

Aquellos que enfatizan la falta de eficacia de estas formas de acción, no sólo no captan el antagonismo simbólico sino que subestiman el impacto político de las movilizaciones.

Por ejemplo, las movilizaciones pacifistas tienen *efectos transnacionales*: por vez primera la acción, incluso localizada en un contexto nacional específico, tiene efectos en el nivel planetario y sobre el sistema de relaciones internacionales. Paradójicamente, la ausencia de movilizaciones en el este de Europa es parte del mismo escenario: revela y evidencia la estructura autoritaria de estas sociedades y el nivel de represión que el poder tiene que emplear para controlarlas.

La acción colectiva actúa también como un *multiplicador simbólico*: puesto que no está guiada por criterios de eficacia, cambia la lógica operacional de los aparatos tecnocrático-militares y cuestiona las bases de su poder. Obliga a los aparatos a justificarse, los empuja a hacer pública su lógica y la debilidad de sus "razones". Hace *visible* el poder. En sistemas en los que el poder se convierte cada vez más en anónimo y neutral, en los que es incorporado en procedimientos formales, hacerlo visible es un logro *político* fundamental: es la única condición para negociar las reglas y para hacer las decisiones sociales más transparentes.

Lo que las movilizaciones pacifistas plantean a la conciencia colectiva es que la superviviencia de las sociedades, del mismo modo que la vida individual, ya no está asegurada por un orden metafísico o por una ley histórica (progreso o revolución). Por primera vez las sociedades se hacen radicalmente conscientes de su contingencia, se dan cuenta de que son arrojadas al mundo, descubren que no son necesarias y que de este modo son irreversiblemente responsables de sus destinos. La catástrofe, el sufrimiento, la libertad, todo forma parte del futuro posible, y no hay acontecimientos fatales. Además, no hay bienestar colectivo que pueda ser asegurado como una solución final, sino que tiene que ser renovado mediante decisiones, negociaciones y acciones. Es decir, mediante una actividad del tipo *polis*.

Pero, de ser así, en las sociedades complejas un problema crítico es la relación entre las instituciones políticas y los protagonistas de la acción colectiva emergente. ¿Qué tipo de representación podría dotar de eficacia política a los movimientos, sin que ello significase una merma de su autonomía?, ¿de qué modo los movimientos pueden transformar sus mensajes en cambios políticos efectivos? Desde luego, estas interrogantes no tienen fácil respuesta. Pero si asumimos que la estructura y orientaciones de los movimientos contemporáneos se desplazan en la dirección apuntada, se pueden extraer dos conclusiones:

Primero, las formas organizativas de las instituciones políticas tradicionales, incluidas las procedentes de una tradición de izquierda, son en sí mismas inadecuadas para representar las nuevas demandas colectivas. Las organizaciones políticas se caracterizan por representar intereses relativamente estables; por perseguir intereses a largo plazo mediante la acumulación de resultados a corto plazo; por mediar entre diferentes demandas por medio de la acción profesional de representantes. Esta estructura, aunque sometida a sucesivos ajustes, todavía cumple importantes funciones en los sistemas políticos occidentales, pero ni siquiera puede escuchar la voz de los movimientos y, cuando lo hace, se muestra incapaz de adaptarse a la pluralidad de actores y temas que la acción colectiva incorpora.

Segundo, debido a la fragmentación de la acción colectiva, los movimientos sociales no pueden sobrevivir en las sociedades complejas sin alguna forma de representación política. La existencia de canales de representación y de actores institucionales capaces de traducir a "decisiones" el mensaje de la acción colectiva, es la única condición que preservaría a los movimientos de la atomización o de la violencia marginal. La apertura del sistema político, y su capacidad de respuesta, despejan el camino y posibilitan la existencia de la acción colectiva. Pero los movimientos no se agotan en la representación; la acción colectiva sobrevive por encima de la mediación institucional; reaparece en nuevas áreas del sistema social y alimenta nuevos conflictos.

Las movilizaciones de los años ochenta son ilustrativas de que, en la transición de la latencia a la visibilidad hay una función desempeñada por las organizaciones transitorias al proporcionar recursos financieros y técnicos para campañas públicas en temas específicos, al tiempo que se reconoce la autonomía de las redes sumergidas. Es un modo de redefinir e inventar formas de representación política, y también una oportunidad para los actores políticos tradicionales para incorporar nuevas demandas.

Un nuevo espacio político es proyectado más allá de la tradicional distinción entre Estado y "sociedad civil": un *espacio público* intermedio, cuya función no es ni institucionalizar los movimientos ni transformarlos en partidos, sino hacer que la sociedad escuche sus mensajes y los convierta en decisiones políticas, mientras que los movimientos mantienen su autonomía (Cohen, 1982 y 1983).

Los conflictos y el poder no pueden tener los mismos protagonistas. El mito de los movimientos transformándose en un poder transparente, ya ha dado lugar a dramáticas consecuencias. La distancia entre los procesos por los que se forman las demandas y los conflictos, por un lado, y las estructuras cumpliendo con objetivos e integrando el sistema, por el otro, es una condición para hacer visible el poder, esto es, negociable. El ensanchamiento del espacio público, entre movimientos e instituciones, es la tarea de una democracia "postindustrial" verdadera, una tarea en la que tanto movimientos como actores políticos están comprometidos.

¿QUÉ HAY DE NUEVO EN LOS "NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES"?

¿Nuevos movimientos?

En los sistemas de alta densidad de información, los individuos y los grupos deben poseer cierto grado de autonomía y capacidades formales de aprendizaje y acción, que les permitan funcionar de forma fiable y con un considerable grado de autorregulación. Simultáneamente, los sistemas muy diferenciados tienen serias necesidades de integración y transfieren el centro del control social desde el contenido de la acción a sus lenguajes, desde la regulación externa de las conductas a la intervención en sus precondiciones cognoscitivas y motivacionales. Los conflictos tienden a producirse en las áreas del sistema más directamente involucradas en la producción de recursos de información y comunicación, que al mismo tiempo están sometidas a intensas presiones de integración. Mediante la producción y procesamiento de información se construyen las dimensiones cruciales de la vida diaria (el tiempo y el espacio, las relaciones interpersonales, el nacimiento y la muerte), la satisfacción de las necesidades individuales en los sistemas que se rigen por los principios del estado de bienestar, la formación de la identidad social e individual en los sistemas educativos. Individuos y grupos reciben un volumen creciente de información con la que se autodefinen y construyen sus espacios de vida.

Al mismo tiempo, estos procesos son regulados por un amplio sistema de control social que trasciende la esfera individual para invadir el propio ámbito donde se configura el sentido de la acción individual. En la actualidad, son objeto de control social y de manipulación, dimensiones de la vida que eran tradicionalmente consideradas como "privadas" (el cuerpo, la sexualidad y las relaciones afectivas), o "subjetivas" (procesos cognoscitivos y emocionales, motivos, deseos), e incluso "biológicas" (la estructura del cerebro, el código genético y la capacidad reproductora). Sobre estos campos detentan el poder, el aparato tecnocientífico, las agencias de información y comunicación y los centros de decisión política. Y es precisamente en re-

lación con esos aspectos de la vida donde surgen las demandas de autonomía que impulsan la acción de individuos y grupos, donde éstos plantean su búsqueda de identidad al transformarlos en espacios reapropiados, donde se autorrealizan y construyen el significado de lo que son y lo que hacen.

Por consiguiente, los conflictos son protagonizados por actores temporales que operan como reveladores, haciendo surgir los dilemas cruciales de la sociedad. Los que describo aquí —sin pretender atribuir a esta exposición un carácter exhaustivo respecto a la variedad de conflictos sociales— se plantean en el terreno de la apropiación y reapropiación de unos recursos que son cruciales para una sociedad basada en la información. Estos mismos procesos generan nuevas formas de poder y oposición: el conflicto sólo surge en la medida en que sus protagonistas luchan por el control del potencial para la acción colectiva que produce una sociedad. Este potencial ya no está exclusivamente basado en recursos materiales o en ciertas formas de organización, sino que progresivamente radica en la capacidad de producir información.

Los conflictos no se expresan principalmente, mediante una acción dirigida a obtener resultados en el sistema político, sino que representan un desafío a los lenguajes y códigos culturales que permiten organizar la información. El incesante flujo de mensajes sólo adquiere significado por medio de los códigos que lo ordenan y hacen posible interpretar sus significados. Las formas de poder que están surgiendo en las sociedades contemporáneas se fundan en la capacidad de "informar" (dar forma). La acción de los movimientos ocupa el mismo terreno y es en sí misma un mensaje que se difunde por la sociedad y transmite formas simbólicas y pautas de relación que iluminan "el lado oscuro de la luna" —un sistema de significados que impugna el que los aparatos tecno-burocráticos intenten imponerse sobre los acontecimientos individuales y colectivos—. Este tipo de acción tiene efectos sobre las instituciones porque selecciona nuevas élites, moderniza las formas organizativas, crea nuevos objetivos y nuevos lenguajes. Pero al mismo tiempo, cuestiona la racionalidad instrumental que guía los aparatos que gobiernan la producción de información, e impide que los canales de representación y decisión, propios de una sociedad pluralista, adopten la racionalidad instrumental como la única lógica desde la cual se gobiernan sistemas complejos. Esa racionalidad se aplica solamente a los procedimientos e impone el criterio de eficiencia y efectividad como el único válido para medir el sentido de las cosas. La acción del movimiento revela que esa neutral racionalidad de los medios enmascara determinados intereses y formas de poder; muestra que es imposible enfrentarse al enorme desafío de vivir juntos en un planeta que se convierte en una sociedad global, sin discutir abiertamente sobre los "fines" y "valores" que hacen posible la coexistencia de las personas. Ese debate ilumina los dilemas insuperables con que se enfrentan las sociedades complejas, y al hacerlo nos fuerza a asumir de lleno la

responsabilidad por nuestras decisiones sobre dichos fines y valores, y por los conflictos que producen.

En lo que se refiere a las formas de acción que conciernen a la vida cotidiana y a la identidad individual, los movimientos contemporáneos se distancian del modelo tradicional de la organización política y asumen una creciente autonomía de los sistemas políticos. Esos movimientos van a ocupar un espacio intermedio de la vida social, en el cual se entrelazan necesidades individuales e impulsos de innovación política. Las características de estos movimientos hacen que la eficacia de los conflictos sociales pueda ser garantizada sólo por la mediación de los actores políticos, pero sin reducirse nunca a ella. El impulso innovador de los movimientos no se agota en una transformación del sistema político por obra de los actores institucionales; sin embargo, la posibilidad de que las demandas colectivas se expandan y encuentren espacio depende del modo en que los actores políticos logren traducir en garantías democráticas las demandas procedentes de la acción colectiva.

En el desarrollo de mi reflexión en este campo he abandonado el concepto de relaciones de clase que estaba presente todavía en mis primeros trabajos. Ese concepto está inseparablemente vinculado a la sociedad industrial de tipo capitalista y era utilizado para definir un sistema de relaciones conceptuales dentro de las cuales tiene lugar la producción y la apropiación de los recursos sociales. La referencia a las relaciones de clase, expresaba el intento de mantener abierta la reflexión sobre los conflictos sistémicos y las formas de dominio en las sociedades complejas. Con este fin se empleaba una categoría tradicional que ponía el acento sobre la dimensión relacional y conflictual que caracteriza la producción de las orientaciones fundamentales de una sociedad. Sin embargo, en sistemas como los contemporáneos, donde pierden consistencia las clases como grupos sociales reales, hacen falta conceptos más adecuados —sin anular el problema teórico que nos hereda la categoría de relaciones de clase: saber dentro de qué relaciones y con qué conflictos tiene lugar la producción y la apropiación de los recursos cruciales en un sistema determinado—. Plantearse esta pregunta es esencial para comprender la doble articulación de autonomía y dependencia que caracterizan al sistema político, y la relación entre movimientos y procesos de representación y de decisión.

Por lo tanto, el problema teórico planteado es si existen formas de conflicto que chocan con la lógica constitutiva de un sistema. La referencia al modo de producción se encuentra demasiado ligada al reduccionismo economicista que está en el origen del concepto. La producción no puede ser restringida a la esfera económico-material, sino que abarca el conjunto de las relaciones sociales y las orientaciones culturales. El problema consiste en si todavía se puede hablar de conflictos antagonistas: aquellos que chocan con las relaciones sociales, las cuales producen el recurso constitutivo

de los sistemas complejos, es decir, la información. Las teorías del mercado político o del comportamiento estratégico nos enseñan que muchos conflictos contemporáneos, a veces incluso violentos, son expresión de categorías sociales excluidas, que reclaman acceso a las formas de representación social. La demanda de inclusión en un sistema institucionalizado de beneficios puede aun ser radical, pero no implica antagonismo hacia la lógica del sistema sino más bien un impulso redistributivo.

Sin embargo, si no existe un espacio analítico para mantener abierta la pregunta acerca de los conflictos antagonistas, ésta deja de plantearse sin que se haya dado respuesta al problema que plantea, pero también sin haber demostrado su inutilidad. En este sentido, la izquierda europea parece estar sustituyendo el modelo marxista por otro de intercambio o de racionalidad en las decisiones. Personalmente, en el pasado me he ocupado de conflictos de clase, lo hice en un cuadro constructivista y sistémico ya muy alejado del modelo marxista; el intento de explicar los conflictos contemporáneos únicamente en términos de intercambio, me parece muy poco correcto. Creo que se debe mantener abierta la pregunta sobre el carácter sistémico de los conflictos: ¿Qué significa el término "lógica de sistema", en sistemas muy diferenciados?, ¿es posible identificar conflictos antagonistas sin que los actores se caractericen por una condición social estable?, ¿los lugares de conflicto pueden ser variables? Estas preguntas se vuelven hipótesis estimulantes de trabajo si se mantiene abierto el espacio analítico para formularlas, y son las que pueden orientar la interpretación de los movimientos contemporáneos.

Los críticos de los "nuevos movimientos" como Tilly y Tarrow, sitúan esos fenómenos en un plano exclusivamente político. Un reduccionismo de este tipo elimina la cuestión de la aparición de un nuevo paradigma de la acción colectiva: ¿Puede decirse que los movimientos contemporáneos revelan conflictos sistémicos que no están relacionados con los del capitalismo industrial? Esa pregunta simplemente desaparece del discurso analítico sin una argumentación detallada o bien articulada de la respuesta negativa implícita. Por otra parte, se ignoran aquellas dimensiones específicamente sociales de la acción que son tan importantes para los nuevos movimientos. De ahí, resulta una "miopía de lo visible", propia de un enfoque que se concentra exclusivamente en los aspectos mensurables de la acción colectiva, es decir, en la relación con los sistemas políticos y los efectos sobre las directrices políticas, mientras que descuida o menosprecia todos aquellos aspectos de esa acción que consisten en la producción de códigos culturales; y todo ello, a pesar de que la elaboración de significados alternativos sobre el comportamiento individual y colectivo constituye la actividad principal de las redes sumergidas del movimiento, además de la condición para su acción visible. De hecho, cuando un movimiento se enfrenta públicamente con los aparatos políticos en cuestiones concretas, lo hace en nombre de los nue-

vos códigos culturales creados en un plano de acción oculta que es bastante menos ruidoso y más difícil de medir.

¿Hay conflictos antagónicos de naturaleza sistémica en los fenómenos colectivos contemporáneos? o, por el contrario, ¿hay fenómenos de marginalidad social, de comportamiento colectivo, o simples reajustes del mercado político? A preguntas tan generales sólo se puede responder con la condición de agotar antes otros niveles de explicación de la acción colectiva, por ejemplo: en términos de disfunciones o de crisis (Alberoni, 1977 y 1981 y Turner y Killian, 1987), o en términos de cambio político (Pizzorno, 1978, 1985 y 1987). Muchos de los conflictos contemporáneos pueden explicarse a partir del funcionamiento del mercado político, como expresiones de categorías o grupos sociales excluidos que intentan obtener representación política (Tilly, 1978 y 1986 y Tarrow, 1989). En esos casos, no existe una dimensión antagónica del conflicto, sino sólo una demanda de participación en un sistema de beneficios y normas del cual se está excluido. Si los límites políticos son rígidos, el conflicto puede ser incluso violento (Gamson, 1990 y 1982), pero no implica necesariamente antagonismo hacia la lógica del sistema; manifiesta más bien la exigencia de una distribución diferente de los recursos o de nuevas reglas (McCarthy y Zald, 1977; Jenkins, 1983, y McCarthy, 1981). Del mismo modo, en una organización poco funcional se pueden producir serios conflictos cuyo objetivo, sin embargo, es restablecer el funcionamiento de la organización misma. Los movimientos estudiantiles de los años sesenta y otros más recientes en varios países europeos (España, 1987, Francia e Italia, 1990) fueron impulsados por el rechazo del comportamiento autoritario del sistema educativo y por una demanda común de mayor eficacia y relevancia respecto a este último.

Una vez agotada la capacidad explicativa de estas dimensiones es necesario preguntarse si queda algo por explicar, y mantener abierto un espacio teórico en el que todavía pueda formularse la pregunta sobre la existencia de conflictos de carácter sistémico. De otro modo, esta pregunta es cancelada sin habérsele dado respuesta o sin haber demostrado su inutilidad.

Los científicos sociales todavía son herederos de una tradición que sitúa en las "estructuras", las lógicas de interpretación y explicación de los hechos, al margen de las relaciones cotidianas que los actores establecen en el proceso de construir el sentido de su acción. La "lógica" de un sistema no necesariamente debe buscarse en los "intereses a gran escala" o en otras formas más visibles de poder; también se encuentra en niveles más simples de la vida social, en los que tiene lugar la interacción de los actores, donde se definen las oportunidades y los límites de su acción. En la actualidad, conforme empiezan a ser excluidas las explicaciones que intentaban abarcarlo todo (como aquellas tan generales que aludían a la "lógica del capitalismo"), su lugar está siendo ocupado por una especie de "retirada teórica" hacia una explicación de las relaciones sociales que se plantea solamente en términos

de intercambio, o hacia una reordenación de las teorías anteriores que es puramente terminológica. De este modo, la transformación que está teniendo lugar en los sistemas contemporáneos es designada con términos alusivos (sociedad compleja, posindustrial y de capitalismo tardío), desde el supuesto de que estos tipos de sociedad presentan una lógica significativamente distinta a la del capitalismo industrial. Pero ello conduce a descuidar o suprimir los problemas teóricos que ese supuesto plantea. La pregunta sobre los conflictos antagonistas de carácter sistémico, mantiene abierta una serie de interrogantes con los que debe enfrentarse la reflexión teórica actualmente. Por ejemplo, una cuestión de singular importancia teórica es si se puede pensar en una lógica dominante que necesariamente se manifiesta en una forma global y omniabarcante, pero que se distribuye por medio de diversas áreas del sistema y produce gran variabilidad de lugares y actores del conflicto. Esta clase de lógica difícilmente puede identificarse en el comportamiento "funcional" de los grandes aparatos de poder, sino en la interacción diaria, como nos han enseñado los etnometodólogos.

Enfrentarse a este tipo de cuestiones, demanda ir más allá del legado dualista del siglo XIX, que oponía estructuras a representaciones, o sistemas a actores sociales (Giddens, 1984 y Crozier y Friedberg, 1977). Es necesario volver a plantearse la acción social a partir del proceso por el cual su significado se construye en la interacción social (Neisser, 1976; Von Foerster, 1973; Watzlawick, 1984; Von Glasersfeld, 1985). Son los actores sociales quienes producen el sentido de sus actos mediante las relaciones que entablan entre ellos. Pero la interacción nunca es un proceso completamente manifiesto, sino que depende del campo de oportunidades y constricciones que los actores observan y utilizan. La dominación y el poder no son realidades metafísicas que existan fuera de los juegos de los actores; son la expresión más sólida, permanente y desequilibrada de esos juegos. Por tanto, los conflictos actúan como señales que nos indican el carácter construido de la acción social y su tendencia a cristalizar en "estructuras" y "sistemas".

Sociedad de la información

¿Dónde se sitúa entonces la acción de los movimientos contemporáneos?, ¿cuál es su campo de acción? Las sociedades complejas producen en virtud de una integración creciente de las estructuras económicas, los aparatos de gestión política y las agencias culturales. Los bienes "materiales" son producidos a través de la mediación de sistemas informativos y de universos simbólicos controlados por las grandes organizaciones. Esos bienes incorporan información y se convierten en signos que circulan por mercados de ámbito mundial (Touraine, 1974, 1978 y 1984 y Habermas, 1984). Los conflictos se desplazan del sistema económico-industrial hacia el ámbito cultu-

ral: se centran en la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano. Los conflictos ponen al desnudo la lógica que se está imponiendo en sistemas muy diferenciados. Estos últimos asignan un creciente número de recursos a los individuos, con los que se convierten en centros autónomos de acción; pero los sistemas precisan cada vez más de integración social. Para mantenerse deben ampliar su capacidad de control hasta la motivación profunda de la acción y mediante la intervención en los procesos de construcción del sentido. Los conflictos contemporáneos revelan estas contradicciones al situar, en primera línea, a actores y formas de acción que no corresponden a las categorías convencionales del conflicto industrial o de la competencia entre grupos de interés. La pugna por la producción y reapropiación del significado parece constituir el núcleo central de estos conflictos contemporáneos; y ello implica una cuidadosa redefinición de lo que es un movimiento social y sus formas de acción.

A lo largo de la historia, las sociedades se articularon en torno al ciclo entero de los recursos que alimentan cada sistema viviente (materia, energía e información). Hubo sociedades que se estructuraron principalmente sobre recursos materiales, otras que hicieron de la energía la llave de su desarrollo (el vapor y la energía eléctrica como motores de la industrialización) y, hoy en día, sistemas que dependen de la información para subsistir, controlar su entorno, proyectarse hacia el espacio y mantener el delicado equilibrio que las preserva de la amenaza de la guerra total.

La "revolución electrónica", permite concentrar enormes cantidades de circuitos en espacios que eran impensables hasta hace veinticinco años, transformando no sólo el tamaño del ordenador sino aumentando vertiginosamente la velocidad de tratamiento de las informaciones, y ampliando enormemente la cantidad de datos que pueden ser almacenados. Paralelamente, el progreso en las tecnologías de la comunicación hace posible que las informaciones puedan ser recogidas, procesadas y transmitidas en tiempos brevísimos, sin límites de espacio.

¿Cuáles son las características de una sociedad de la información? De las transformaciones que he recordado destacan, en primer lugar, el carácter reflexivo, artificial y construido de la vida social. Gran parte de las experiencias de vida en las sociedades complejas esta formada por experiencias "de grado n", es decir, tienen lugar en contextos producidos por la acción social, representados y retransmitidos por los medios de comunicación, interiorizados y regulados en una especie de espiral que crece sobre sí misma y que hace de la "realidad" un recuerdo o un sueño. La mayor parte de las actividades banales de la vida cotidiana, ya está fijada y depende del impacto de las transformaciones en el campo de la información. Las nuevas tecnologías incorporan una cantidad creciente de información y contribuyen, a su vez, a la expansión masiva de la que se produce. También aquí, un movimiento en espiral parece multiplicar la reflexividad de la acción social.

Otro aspecto de este proceso es la planetarización del sistema. La forma en que hoy circula la información, unifica potencialmente el sistema mundial y plantea nuevos problemas de carácter transnacional respecto al control, circulación e intercambio de esa información. Al mismo tiempo, se está produciendo la mundialización de los problemas y los terrenos en los que nacen los conflictos. De la localización territorial de un problema deviene un aspecto secundario respecto a su impacto simbólico sobre el sistema planetario. Ese proceso de globalización reactiva aquellas formas de acción colectiva basadas en la etnia y la nación, que intentan conferir una base estable y reconocida a la identidad. Los viejos litigios sobre la nación, los procesos que fueron interrumpidos o históricamente reprimidos por el surgimiento del Estado-nación, son paradójicamente revitalizados por el desarrollo de un espacio global y transnacional. Los símbolos étnicos y las referencias concretas a la Madre patria constituyen una base real —por sus raíces en la lengua y la cultura— para la identidad de individuos y grupos en un contexto que ha perdido sus fronteras tradicionales. Los movimientos étnico-nacionalistas son, al mismo tiempo, los últimos vestigios del proceso de modernización y la señal de que el modernismo ha quedado atrás.

En un sistema que en sus sectores más avanzados ocupa 50% de la población para actividades relacionadas con la producción, tratamiento y circulación de la información, forzosamente este recurso fundamental estructura la vida social. La información es un recurso de naturaleza simbólica, es decir, reflexiva. No es una cosa, sino un bien que para ser producido e intercambiado requiere de capacidad de simbolización y decodificación. Es por lo tanto un recurso que llega a serlo para la sociedad en su conjunto sólo cuando otras necesidades ya están satisfechas, y cuando la capacidad de producción simbólica se vuelve suficientemente autónoma de las constricciones de la reproducción. El concepto "sociedad posmaterial" destaca, al menos, un aspecto de las transformaciones en curso, a saber, que los sistemas que se apoyan cada vez más sobre los recursos informativos, presuponen la adquisición de una base material, y la capacidad de construir universos simbólicos dotados de autonomía (que devienen a su vez en condiciones para la reproducción o ampliación de esa misma base material).

La información no existe con independencia de la capacidad humana para percibirla. La posibilidad de utilizar un recurso reflexivo como éste, depende de las estructuras biológicas y motivacionales del ser humano, como emisor y receptor de información. La inversión masiva que hacen las sociedades más avanzadas en investigación biológica sobre el cerebro y los mecanismos motivacionales y relacionales del comportamiento, muestra que el papel de la información, como recurso decisivo, ocupa una extensión de la intervención humana sobre la "naturaleza interna", un aumento de la capacidad de autorreflexión que alcanza hasta la "producción de la reproducción", hasta la intervención sobre la estructura biológica profunda de la especie.

Si la información se caracteriza por la velocidad de circulación y por su rápida obsolescencia, resulta crucial controlar los códigos que permiten organizar y decodificar informaciones mutables. El conocimiento es entonces cada vez menos un saber de contenidos y deviene en la capacidad de codificar y decodificar mensajes. La información es lineal, acumulativa y constituye la base cuantitativa del proceso cognoscitivo. El conocimiento estructura, establece relaciones, vínculos y jerarquías. En la actualidad, crece de forma terrorífica el vacío existente entre estos dos niveles de la experiencia y lo que tradicionalmente se ha llamado sabiduría. La sabiduría tiene que ver con la percepción del sentido y con la capacidad de integrarlo en la existencia individual. La sabiduría es la capacidad de mantener un núcleo íntegro de la experiencia en las relaciones consigo mismo, con el otro, con el mundo.

A medida que la información se convierte en el recurso fundamental para los sistemas complejos, estos tres niveles tienden a separarse. El control de la producción, acumulación y circulación de información depende del control de los códigos que permiten procesarla. Ese control no está uniformemente distribuido y por ello el acceso al conocimiento deviene el terreno donde surgen nuevas formas de poder, nuevas discriminaciones y nuevos conflictos. Al mismo tiempo, cada vez es más frágil el sentido de la experiencia individual, la capacidad de ordenar la cantidad creciente de información de la cual cada uno es emisor y receptor. Se produce una fisura entre el ámbito del conocimiento instrumental, vinculado a la manipulación eficaz de los códigos simbólicos que seleccionan, ordenan y dirigen la información, y la búsqueda de la sabiduría como integración del sentido en la experiencia personal.

De ahí la importancia que adquiere la búsqueda de identidad, la exploración del "sí mismo" (*self*) que llega a los ámbitos más intrincados de la acción humana, a saber, el cuerpo, las emociones, las dimensiones de la experiencia no reducibles a la racionalidad instrumental. De ahí también, el redescubrimiento de una alteridad incurable (el otro, lo otro y lo sagrado), de un espacio de silencio que se sustrae al flujo incesante de comunicaciones codificadas, que busca en lo más privado para recomponer los fragmentos dispersos de una experiencia humana constantemente suspendida en el límite entre el nacimiento y la muerte. Esta forma de conciencia, puede presentarse como un retorno a la religión organizada en el resurgimiento de sectas y grupos fundamentalistas, pero también puede dejar paso a formas secularizadas de experimentar con lo sagrado y a una nueva búsqueda de identidad.

La información es un recurso difícil de controlar. En primer lugar, porque se difunde a través de muchos canales diferentes, como lo son el lenguaje o la comunicación interpersonal, los objetos que procesan información, o un *corpus* más elaborado de tipo simbólico. Asimismo y a diferencia

de otros bienes físicos, la información puede ser dividida sin perder calidad, puede ser multiplicada y dividida entre varios actores sin que por eso, sufra, su contenido específico. Si el poder en las sociedades complejas se basa cada vez más en el control privilegiado de información, es potencialmente un poder muy frágil porque la simple adquisición de información sitúa a los actores en el mismo plano.

El poder no puede ejercerse sólo sobre el contenido de la comunicación ni sobre las manifestaciones explícitas de la acción. Para ser efectivo, necesariamente tiene que dedicarse al control de los códigos. Los nuevos fundamentos del poder son los códigos, un conjunto de reglas formales para organizar el conocimiento. La sabiduría pasa a un plano secundario y la exploración del sentido de las cosas parece carecer de sentido. Su lugar es ocupado por el saber operativo y autojustificador de los expertos. Los códigos en los que se fundan las nuevas formas de poder no son visibles y están estrictamente regulados. No hay más posibilidad de discurso que aquel controlado por ciertos grupos a través de su poder para definir los conceptos y del monopolio que intentan imponer sobre el lenguaje. De este modo, la información deja de ser un recurso que circula entre todos los actores, que pueden intercambiar entre ellos y con el que pueden ir construyendo su potencial de conocimiento. Por el contrario, ese recurso se convierte en un sistema de signos vacíos de los cuales se ha perdido o, mejor, se esconde la llave. Las personas que consumen esos signos no necesitan ocuparse de su significado.

Sin embargo, la extensión potencialmente sin límites de la información aumenta simultáneamente los márgenes de incertidumbre para el sistema entero. La incertidumbre deriva, en primer lugar, de la dificultad de establecer relaciones entre la cantidad de información que transmitimos y recibimos que, sin embargo no garantiza su conversión en conocimiento; de hecho, a veces el verdadero efecto de ese diluvio de información, consiste en impedir que se produzca el segundo. La incertidumbre afecta entonces el significado de la acción individual porque el crecimiento desproporcionado de la información aumenta el número de posibles opciones pero también hace más difícil la decisión. La respuesta del individuo a la pregunta de "¿Quién soy yo?", se hace progresivamente problemática.

Todo ello está relacionado con la creciente necesidad que tienen los sistemas complejos de producir decisiones con el fin de reducir la incertidumbre. Un sistema de información expande su capacidad de decisión para responder a la necesidad de enfrentarse a la incertidumbre, y progresivamente asume los rasgos de un sistema de decisiones y de carácter contractual. De decisiones porque reducir la incertidumbre significa asumir el riesgo de la resolución. Contractual porque para decidir es necesario ponerse de acuerdo sobre alguna regla del juego.

No existe otra posibilidad de reducir la incertidumbre más que por medio de las decisiones y de acuerdos sobre los marcos con base en los cuales

se toman éstas. El nivel de incertidumbre se renueva y se expande continuamente (también a causa de las propias decisiones, que resuelven unos problemas pero crean otros nuevos). Estos aspectos contractuales y de decisión adquieren importancia central para la vida social en los sistemas complejos. En otras palabras, las sociedades contemporáneas deben establecer y renovar continuamente los pactos que las mantienen unidas y orientan su acción.

Este análisis es aplicable tanto al sistema en su conjunto como a la experiencia de los individuos y los grupos. La identidad individual y social se enfrenta continuamente con la incertidumbre generada por el flujo permanente de información, con el hecho de que los individuos pertenecen de forma simultánea a una pluralidad de sistemas y con la proliferación de distintos marcos de referencia espaciales y temporales. En consecuencia, la identidad debe ser restablecida y renegociada continuamente. Su búsqueda se vuelve así un remedio contra la opacidad del sistema, contra la incertidumbre que constriñe continuamente la acción. Producir identidad significa reforzar los flujos de información procedentes del sistema, hacerlos más estables y coherentes, en definitiva, contribuir a la estabilización o a la modernización del propio sistema. Pero esta búsqueda de identidad no sólo responde a exigencias de seguridad y continuidad; también constituye una fuente de recursos para la individualización y permite a los individuos verse como tales, como personas diferentes de los demás y, precisamente por eso, descubrir en lo más profundo de dicha condición la capacidad para rechazar los códigos dominantes y revelar su arbitrariedad. En síntesis, la búsqueda de identidad permite que los individuos se reconozcan como los productores del sentido que atribuyen a los hechos y desafíen su manipulación por los aparatos de poder.

¿Se puede todavía hablar de una lógica dominante en sistemas de esta naturaleza? Las metáforas espaciales que han caracterizado la cultura industrial (base/supraestructura, centralidad/marginalidad) son cada vez más inadecuadas para describir el funcionamiento de las sociedades complejas donde no existe un centro simbólico. La descentralización de los lugares del poder y del conflicto hace cada vez más difícil caracterizar procesos y actores "centrales". Pero ¿significa esto que es preciso renunciar a caracterizar toda lógica dominante?, ¿implica que en la complejidad todo deviene igual a todo, en una circularidad intercambiable que está tan claramente expuesta en las teorías del intercambio?

Una lógica de dominación no está en contradicción con la idea de la complejidad como característica distintiva de los sistemas contemporáneos. Éstos tienen una lógica dominante, pero su lugar cambia continuamente. Las áreas y los niveles de ese sistema que aseguran su mantenimiento, pueden variar, al igual que los lugares del conflicto. El poder no radica en determinadas estructuras ni es definitiva su encarnación en determinados actores y relaciones sociales. No obstante, ello no implica que todas las formas del descontento sean

equivalentes, ni que toda forma de agitación social exprese conflictos de carácter sistémico. Existen conflictos que afectan al sistema en su propia lógica y, aunque se circunscriban en un área determinada, hacen surgir los dilemas fundamentales asociados a la complejidad y las formas de poder que ésta produce, convirtiéndolas en visibles para el conjunto de la sociedad.

Desafíos simbólicos

Los movimientos contemporáneos han pasado de la secuencia a la coexistencia. Fragmentos de experiencia, de historia pasada, de memoria coexisten dentro del mismo fenómeno empírico y se convierten en elementos activadores de la acción colectiva. Las huellas del pasado que persisten en los fenómenos contemporáneos no son simples legados históricos ni vestigios sobre los que se construyen nuevos desarrollos, sino que contribuyen a configurar nuevas pautas de acción colectiva donde coexisten o se combinan los elementos históricos y culturales. Por ejemplo, en lo que se suele llamar "movimiento ecologista", encontramos formas muy tradicionales de resistencia al impacto de la modernización mezcladas con un fundamentalismo religioso que extrae su energía del llamado de la naturaleza, la demanda de un código ético que regule las relaciones del hombre con ella y demandas políticas para que se articulen mecanismos de control democrático sobre la política energética. Todos esos elementos se funden, tal vez temporalmente, en ese actor protagonista de la movilización que llamamos "movimiento".

Tal vez debido a este carácter compuesto que es resultado de la influencia de diferentes épocas y estadios del desarrollo social, los movimientos representan un espejo del sistema en su conjunto. De hecho, en el gran escenario de los medios todo deviene simultáneo, las últimas huellas de una arqueología de las sociedades se integran con las anticipaciones más clamorosas de su futuro. Los indios del Amazonas expulsados de sus territorios por las máquinas excavadoras forman parte del espectáculo contemporáneo, tanto como los reportajes filmados sobre vuelos espaciales. Desde la comodidad de nuestros salones, las pantallas de televisión nos transportan a través del tiempo y el espacio, desde la prehistoria a la ciencia ficción. Se yuxtaponen así experiencias remotas que no tienen relación entre sí, en un torrente de signos intercambiables que no se ajustan a los pasos de espacio y tiempo de que toda realidad requiere.

En segundo lugar, los movimientos no constituyen situaciones de emergencia que se presentan de forma ocasional en la vida social, ni elementos residuales del orden social. En las sociedades complejas, los movimientos son una realidad permanente. Pueden ser más o menos visibles, pueden surgir como una movilización política y de forma cíclica (como señala correctamente Tarrow), pero su existencia y sus efectos en las relaciones sociales no

son esporádicos ni transitorios. En las sociedades contemporáneas, un subsistema o sector específico de la acción colectiva se está convirtiendo en un componente estable del funcionamiento del sistema. El proceso de diferenciación de sistemas complejos es tan extenso que la propia acción colectiva puede adquirir un estatus autónomo y sus formas no institucionalizadas se separan de otras con las que solía confundirse en el pasado (en particular, con la acción política). En la era industrial los conflictos sociales estaban unidos a las luchas por el reconocimiento de los derechos civiles y de la ciudadanía, al igual que coincidían, la lucha del movimiento obrero contra el capitalismo y contra el Estado burgués. Cuando se separan esos dos niveles, como sucede en las sociedades contemporáneas, los movimientos pierden su carácter de personajes comprometidos en una dura confrontación con el Estado para conseguir la garantía de los derechos de ciudadanos. En lugar de ello, surgen en "áreas", en redes sociales donde se negocia y configura una identidad colectiva. Las áreas de movimiento son: *a)* un campo en el cual se estructura mediante la negociación una identidad colectiva, en la cual orientaciones y vínculos de la acción son definidos y redefinidos dentro de unas redes de solidaridad que muestran la relación entre las personas y su vida cotidiana; *b)* un terreno donde la identidad se recompone y unifica, es decir, redes sociales que confieren cierta continuidad y estabilidad a las identidades de individuos y grupos en sistemas sociales donde éstas se hallan en un proceso de constante fragmentación o desestructuración. De este modo, el movimiento proporciona a individuos y grupos un punto de referencia para reconstruir identidades divididas entre distintas afiliaciones, distintas funciones y tiempos de la experiencia social.

El cuestionamiento teórico inevitable en este punto es si los movimientos sociales tienen carácter conflictivo. ¿Existen elementos del conflicto antagónico en fenómenos tan distantes de la imagen del actor colectivo revolucionario que heredamos del pasado en unos fenómenos que estarían fragmentados, dispersos, entremezclados y que, antes que actores políticos, son subculturas que se orientan hacia la acción expresiva más que hacia la instrumental? La respuesta se plantea en un doble nivel. El primero está dado por las orientaciones de la acción de un movimiento, que son la base sobre la que se negocia su identidad colectiva. Por las razones antes indicadas, un movimiento combina distintas orientaciones de acción y se trata de analizar si alguna de ellas es de carácter antagonista. Si es así, también por las razones expuestas, esta característica no agota el resto de las que presenta el movimiento, sino que indica simplemente la presencia de un elemento antagónico que no puede reducirse al intercambio político o a la adaptación funcional. El segundo nivel es el de las actividades concretas que tienen lugar en las redes del movimiento, en el que se estructuran las relaciones sociales y donde la organización y la acción del primero expresan su mensaje de conflicto social.

A continuación, para examinar el primer aspecto basándome en mi trabajo empírico, analizaré las orientaciones de la acción en varias áreas o redes del movimiento, las cuales nuevamente son sólo el ejemplo de una lógica y de una forma de la acción colectiva contemporáneas. Esas orientaciones son al mismo tiempo generales y específicas; de hecho, constituyen el lugar de encuentro entre un actor particular y el campo de oportunidades-limitaciones sobre el que actúa. Una condición social particular refuerza la posibilidad de conflicto al brindar acceso a recursos centrales del sistema a ciertos grupos de personas, y al mismo tiempo los expone a presiones sociales que inciden en la formación de la identidad y el significado. Un ejemplo de este último caso, está dado por los grupos de jóvenes y mujeres; en otros, los factores que impulsan el conflicto no están asociados con una condición estable y sin embargo delimitan un espacio social (el emplazamiento geográfico de determinados grupos del movimiento ambientalista, o la historia política y cultural de algunos capítulos del ecologista y del feminista). Estas condiciones particulares son las que provocan el conflicto, pero al mismo tiempo éste plantea problemas que conciernen a la lógica general del sistema y sus dilemas. El actor es una entidad específica, pero el ámbito social al que se dirige el movimiento y los problemas que plantea afectan al sistema en su conjunto. La paradoja de los movimientos contemporáneos es que se dirigen a toda la sociedad en nombre de una categoría o un grupo social, o por el hecho de ocupar un "lugar" particular en la estructura social.

Ser joven en la sociedad contemporánea deja de ser una condición biológica y pasa a ser progresivamente definida en términos culturales. Los jóvenes lo son no por tener una edad determinada, sino, principalmente, porque participan de una cultura o de un estilo de vida específico; porque viven en un estadio en el que no son efectivas las obligaciones, horarios y normas de la vida adulta. La juventud como condición simbólica, adelanta la posibilidad y el derecho a la redefinición, a la variabilidad, a la reversibilidad de las opciones de vida. Se trata de un problema que no es sólo de los jóvenes, sino de la sociedad en su conjunto.

Para los sistemas que hacen del cambio la condición de su existencia, la previsibilidad es un requisito esencial. Así el sistema promete e induce la transformación, pero al mismo tiempo lucha por medirla y, por lo tanto, por controlarla. Debido al hecho de que viven en un mundo al margen de las limitaciones de la vida social, en el limbo simbólico que la sociedad les asigna, los jóvenes se oponen a esta lógica en aras de una diversidad que se manifiesta como reversibilidad de las opciones, en un llamado que se presenta como ausencia de planificación, experiencia del presente y derecho a pertenecer por elección, no por asignación. La juventud —la edad por excelencia de la indeterminación, de la actitud abierta y la discontinuidad— se convierte en metáfora de un derecho al cambio y a la autodeterminación que

desafía las reglas de la sociedad que exigen continuidad, conformidad y predectibilidad. Al intentar apropiarse del presente y del derecho a poder cambiar algunas cosas, los jóvenes encarnan una extendida necesidad cultural y cuestionan los fundamentos de la racionalidad instrumental.

Para las mujeres, la memoria profunda de subordinación y de hallarse encerradas en un sector diferente al de la cultura dominante, hace de las luchas por la emancipación una parte importante de la acción del movimiento, que quizá sea la más significativa cuantitativamente. No obstante, aquello sobre lo cual se estructura la acción colectiva de las mujeres no es sólo la igualdad de los derechos, sino el derecho a la diferencia. La lucha contra la discriminación para la participación de las mujeres en el mercado económico y político está imbricada en la lucha por la diferencia, pero es distinta de ella. Ser reconocidos como distintos es quizá uno de los derechos fundamentales que van emergiendo en los sistemas posindustriales. Ser reconocidas como mujeres significa afirmar una mirada distinta sobre la realidad, una experiencia vivida en un cuerpo diferente, un modo específico de ponerse en relación con el otro y con el mundo.

En sociedades que desarrollan fuertes presiones hacia la conformidad, la apelación a la diferencia tiene un significado explosivo para la lógica dominante. Cuando se apela a la diferencia, ese movimiento no se dirige solamente a las mujeres sino a la sociedad entera. Al mismo tiempo, mediante su acción colectiva la cultura feminista entra en el mercado político y cultural y contribuye a innovarlo. El éxito en el mercado transforma al movimiento en grupo de presión, segmenta sus áreas, burocratiza a algunos grupos y dispersa a otros. La profesionalización del movimiento no anula, sin embargo, su núcleo antagonista, sino que lo hace más difícil de identificar.

El movimiento de las mujeres se desplaza hacia la comunicación. La forma autorreflexiva del grupo pequeño —que fue su núcleo organizativo y precedió e impuso su movilización pública— expresa, ya en sí, la intención de no separar el hacer del sentido; la acción de conocer de su significado, y la carga emocional de su contenido. El trabajo realizado por las mujeres en este movimiento habla por todos nosotros, muestra que no se puede actuar pública y eficazmente sin que medie un componente estable de reflexividad que cuestione constantemente el significado de lo que se hace, y sin la comunicación que encuentra espacio, no sólo como lógica instrumental de la eficiencia, sino también para los sentimientos, incertidumbres y conflictos emocionales que siempre alimentan la acción humana. Pero, ¿qué es lo que expresa esta comunicación privilegiada, que se produce desde hace tanto tiempo y con tanta dificultad? El poder y la diferencia. La confrontación con el poder masculino ha enseñado a las mujeres a conocer cómo la diferencia se transforma en poder. La comunicación femenina contiene una pregunta y un reto: ¿es posible una diferencia sin poder y una comunicación que conserve la diferencia?

Basándose en las formas femeninas de comunicar —que las mujeres saben que son distintas de las de los hombres, pero que hoy en día descubren que son distintas también en su interior—, las mujeres interrogan a la sociedad entera sobre las raíces de la comunicación. Al hacerlo, replantean la cuestión sobre cómo se puede recomponer la diversidad y si es posible una unidad en la separación, en definitiva, si las personas pueden comunicarse entre sí al margen de la opresión. ¿En qué sentido este mensaje tiene contenido antagonista? En el hecho de que el sistema, que multiplica las comunicaciones y vive de ellas, conoce sólo dos modos de comunicar: la identificación, es decir, la integración en los códigos dominantes, la fusión con un poder que niega la diversidad, o la separación, la diferencia como exclusión de toda comunicación.

Otros aspectos de la comunicación femenina ponen de manifiesto lo que acabo de exponer sobre su orientación antagonista. La exigencia de no perder de vista lo particular, el valor de los detalles de la experiencia, la memoria de lo cotidiano, de los gestos pequeños y de los tiempos sin historia; todos esos aspectos, que han sido superficialmente interpretados como narcisismo femenino, tienen en realidad un significado profundamente subversivo. Suponen un desafío a la estandarización de la experiencia y a la nivelación del tiempo que exige la sociedad de la información para aplicar sus procedimientos de forma generalizada.

Sin embargo, no todas las mujeres se movilizan. Las protagonistas de este movimiento son aquellas que viven la contradicción existente entre las promesas de ser incluidas en el orden social y los costos sociales de existir como mujer y hallarse destinadas a los papeles inmutables de madre, esposa y amante. Por lo tanto, las mujeres que se movilizan, son aquellas que han experimentado en sus vidas un excedente de recursos constreñido dentro de los límites de la condición femenina. Las que se movilizan son aquellas con niveles más altos de educación, las que están expuestas a las contradicciones del estado del bienestar, de cuyas prestaciones con frecuencia son agentes y receptoras. Su respuesta es una superproducción cultural, un derroche simbólico que contiene una profunda ambivalencia. Las actividades "femeninas" dentro del movimiento consisten en reuniones que parecen no tener sentido, escritos que constituyen un fin en sí mismos y no se orientan hacia el mercado, un tipo de comunicación que carece de objetivos y un empleo del tiempo que no se atiene a criterios de utilidad y eficiencia. Hay una serie de actividades de este movimiento que la cultura masculina dominante sólo puede considerar como carentes de sentido, como el cultivo de la memoria, la búsqueda de los límites y matices de las experiencias personales, la duplicación de actividades realizadas por distintos grupos con total ausencia de respeto por las economías de escala.

En realidad todo ello es una de las formas mediante las cuales el sistema controla la incertidumbre, una especie de enclave donde se realizan experi-

mentos de innovación social. El sistema absorberá sus resultados cuando una especie de selección natural haya decantado lo esencial. Pero este derroche simbólico es, al mismo tiempo, la expresión de una diferencia irreductible, de lo que "no tiene valor" porque es demasiado pequeño o parcial para entrar en los circuitos estandarizados del mercado cultural de masas. Esa extravagancia simbólica de la producción femenina introduce el valor de lo inútil en el sistema, el derecho inalienable de lo particular a existir, el significado irreductible de tiempos interiores que ninguna historia puede registrar, pero que hacen de la experiencia individual el núcleo último del sentido de la existencia.

El movimiento de las mujeres está, así, en desequilibrio entre una función de modernización que no puede evitar, pero que lo transforma en grupo de presión, y una llamada simbólica que va más allá de las condiciones de vida de las mujeres. En relación con lo primero, el movimiento contribuye a difundir los contenidos políticos y culturales del feminismo que hoy han sido profesionalizados. Hay grupos pequeños fundamentalistas y residuales que sobreviven a la institucionalización, mientras que otros grupos intelectuales cultivan la memoria del movimiento. En lo que se refiere a su propuesta simbólica, el movimiento de las mujeres parece destinado a negarse como actor particular. Al brindar a cada una la oportunidad de ser diferente, anula así su separación del resto de la sociedad. La dicotomía entre "ser una misma y ser para otros" parece constituir el drama y el símbolo de la condición femenina que se manifiesta también en la acción colectiva de las mujeres.

Las movilizaciones ambientalistas son cauces para la formación de nuevas élites, más que el resto de las aquí tratadas. Debido a la falta de una condición común, estos grupos presentan formas de solidaridad que no están basadas enteramente en dimensiones simbólicas. También aquí es difícil de identificar el núcleo antagonista porque la identidad del movimiento es en buena parte estructurada por nuevas élites en potencia.

Éste es el movimiento que más directamente se enfrenta con políticas y decisiones públicas. Al hacerlo cumple una función fundamental de presión, que no sólo influye en las políticas sobre el medio ambiente, sino que modifica los criterios por los que se rige la innovación, redefine el orden de prioridades y replantea los parámetros con los que se miden las alternativas posibles.

Sin embargo, en la estructuración del movimiento hay también una dimensión estrictamente cultural. En un mundo artificial que es fruto de la proliferación de instrumental para la intervención social, todavía quedan zonas de sombra. Aquello que escapa al artificio y a la construcción social enuncia algo diferente, alude a oportunidades perdidas y a sueños realizables. La "naturaleza" a la que se invoca simboliza este límite, recuerda a las sociedades basadas en el credo instrumental, los límites de su omnipotencia. En la práctica ecológica de los grupos de base que integran este movimien-

to, la naturaleza es vivida, actuada y experimentada a través de una subversión de los códigos operativos de la "producción destructiva" que han prevalecido en la sociedad industrial.

Esta acción menuda y casi invisible recuerda a la sociedad, sin embargo, que el poder que le permite reproducirse es también aquel que puede destruirla; que el respeto por la sombra, por el límite, por los ritmos secretos del cosmos dentro y fuera de nosotros forma parte inseparable del impulso del hombre hacia el descubrimiento y la creación (Bateson, 1972).

En esta apelación a la sombra, a lo que no está dicho y no puede decirse, se sitúa tal vez el significado más profundo de la nueva búsqueda espiritual que impulsa la acción colectiva de muchos grupos. Donde esta dinámica no representa una renovación del mensaje religioso tradicional ni a un sector especializado en el mercado de las emociones, la experiencia espiritual en la sociedad de la información constituye una invocación a la sabiduría, una llamada al encuentro de cada uno consigo mismo que nunca se puede expresar del todo mediante los códigos operativos existentes. Quizá la orientación más significativa de estos fenómenos colectivos consiste en reintegrar la experiencia humana, en recomponer la *alteridad* y el límite con arreglo a un principio de unidad. Si actuar como emisores y receptores de información, con arreglo a procedimientos codificados y criterios de eficiencia deviene en regla en las sociedades de información, el cierre, el silencio, el retraimiento hacia un espacio interior donde las únicas palabras sólo son aquellas que cada uno se dice a sí mismo, son orientaciones que tienen una extraordinaria fuerza de subversión simbólica.

En las orientaciones de la acción de los movimientos contemporáneos emerge, por lo tanto, un núcleo antagonista. Si en las sociedades de información el poder se ejerce mediante el control de los códigos, de los sistemas organizadores del flujo informativo, el conflicto antagonista radica en la capacidad de resistencia, pero todavía más, en la capacidad de subvertir los códigos dominantes. Nombrar de modos distintos el espacio y el tiempo mediante la construcción de nuevos lenguajes que cambian las palabras empleadas por el orden social para organizar nuestra vida diaria, hacer lugar a la sabiduría más allá del conocimiento, ejercitar una reflexividad afectiva y no instrumental, son formas de organizar e interpretar de otra manera el flujo de información, de designar al mundo de otro modo en la práctica de los movimientos.

Este conflicto antagonista se expresa en la estructuración del actor colectivo, es decir, en su modo de organizar la propia solidaridad. En ese proceso organizativo, la acción de los movimientos constituye una práctica del cambio y un reto al sistema.

A continuación me ocuparé del segundo aspecto al que me he referido: las formas de organización y de acción como modalidades de un conflicto que se expresa en la forma y el proceso de la acción colectiva, no en su con-

tenido. La estructura de la movilización presenta las siguientes características: es provisional y está sujeta a cambios importantes; está basada en el principio de participación directa, que se considera adecuado con independencia de los resultados que permite obtener; dicha estructura es diseñada para satisfacer las necesidades de individuos que no separan los tiempos de ocio y trabajo. Tiene un significado simbólico que consiste en anunciar al sistema que, más allá del contenido específico de la movilización, existen otros códigos para definir el tiempo y el espacio del individuo en la colectividad. La concepción del tiempo, basada en su carácter predecible, se enfrenta con otra fundada en su naturaleza reversible que respeta los ritmos individuales y responde a la pluralidad de afiliaciones grupales, en la necesidad de experimentar los cambios de forma directa. Otros índices de esta dinámica de subversión de los códigos dominantes son, la concepción de la participación como un compromiso provisional y no como un deber, el carácter sectorial y no global de la implicación en el movimiento, si bien ese compromiso conserva una dimensión de carácter general y la circulación de los actores por distintas experiencias.

Los aspectos que vuelven más visible el desafío al sistema que contienen los movimientos contemporáneos son su estructura organizativa y sus relaciones de poder. Los movimientos funcionan como espacios abiertos donde se hacen contratos continuamente renegociables. La organización del movimiento debe asegurar esta negociación, debe permitir que la acción colectiva sea el resultado de un proceso contractual y reflexivo. La atención a la calidad de las relaciones internas implica el reconocimiento de las relaciones de poder, es decir, de las diferencias y de riesgos que contienen. El intento por mantener bajo control esta dimensión mediante una intensificación de la actividad autorreflexiva dentro del movimiento, contiene a su vez un riesgo permanente de que los grupos se encierren en sí mismos; pero al mismo tiempo, ello evidencia el carácter contractual y reflexivo de la relación. La gente no es lo que es, sino lo que elige ser. Las personas no forman parte de un grupo o se adscriben a una causa porque compartan una condición objetiva, o porque hayan tomado una decisión definitiva o irreversible, sino porque continúan eligiendo entre distintas opciones y asumen la responsabilidad que ello implica.

Esta contractualidad implícita fundamenta incluso la relación entre los núcleos más profesionalizados y el resto del movimiento. Si los primeros contribuyen a estructurar y potenciar la identidad colectiva, también saben que sólo podrán mantener su papel si producen determinada clase de bienes simbólicos y respetan el modelo de relación que he descrito.

La estructura organizativa de las áreas y las relaciones de poder que se entablan en el movimiento tienen un significado de oposición frente a los códigos dominantes. Muestran que hacer visible al poder no significa anularlo, sino someterlo a control. Asimismo, nos recuerdan que los pactos con

un poder invisible son siempre falsos y rechazan la lógica de intercambio en la cual no se hace explícita la asimetría existente. En los sistemas sociales, donde los lugares del poder no son visibles y parecen neutrales, este desafío es profundamente significativo.

El núcleo antagonista que he descrito, se apoya en otros significados que provienen de aplicar el criterio metodológico que guía mi análisis. La búsqueda de significados antagonistas de la acción colectiva es fruto de un análisis al que se llega después de emplear otros criterios de explicación. Está destinado a explicar aquellos aspectos de los comportamientos que no pueden interpretarse en términos de relaciones basadas en el intercambio o en estrategias de cálculo racional. Se trata de dimensiones específicas de la acción de los movimientos contemporáneos que no pueden explicarse desde esos modelos teóricos. En especial, resulta imposible reducir el carácter cada vez más formal y autorreflexivo de la acción de esos grupos —que parece volverse autónoma de los contenidos reivindicativos que puede asumir en cada momento—, a una explicación en términos de relaciones de intercambio. Es difícil reducir las implicaciones profundas que tiene la forma de la acción, con su carácter de código y de proceso, a un análisis en términos de cálculo de costos y beneficios. El análisis de los movimientos contemporáneos exige emplear otros criterios explicativos; un enfoque adecuado puede centrarse en los significados antagonistas de la acción y en la hipótesis según la cual el conflicto surge de los propios criterios que confieren sentido a la acción. La interrogante que plantean estos conflictos, no es sobre los términos del intercambio sino sobre el propio significado de ese intercambio.

Al mismo tiempo, el núcleo antagonista del movimiento no constituye una entidad separada de los contenidos concretos que asume su acción. Cuanto más coincide la acción con sus contenidos, más coincide el grupo con lo que hace y no con cómo lo hace, y mayores son la pérdida de la fuerza que impulsa su desafío y la tendencia a institucionalizarse. La búsqueda espiritual se convierte en una iglesia, la cultura juvenil en una moda que el mercado de los medios de comunicación integra y consume rápidamente, las reivindicaciones feministas en una renovación de las costumbres y la moral, la ecología en un bien circulante en el mercado político. La institucionalización desplaza el ámbito de los conflictos hacia otros problemas y actores. Aquellas cuestiones y grupos sociales que antes estaban en el centro del conflicto, pocos años más tarde se convierten en plataformas de nuevas élites, factores de modernización del mercado y de la reforma del sistema político. Mientras tanto, en otras áreas del sistema otros focos de conflicto adquieren relevancia y, por otros caminos y con la movilización de nuevos actores, restablecen los dilemas fundamentales de la complejidad asociados a los conflictos característicos de los sistemas con alta densidad de información. De hecho, el área del conflicto social abarca una serie de cues-

tiones centrales que tienen cierta estabilidad y permanencia, mientras que los actores que actúan como portavoces de los primeros cambian con bastante rapidez. Se puede asumir que un alto grado de variabilidad de la acción del grupo favorece la autonomía de las formas respecto a los contenidos de la acción, así como una mayor capacidad de utilizar el impulso antagonista de los códigos.

El antagonismo de los movimientos tiene un carácter eminentemente comunicativo: ofrecen al resto de la sociedad otros códigos simbólicos que subvierten la lógica de aquellos que dominan en ella. Se pueden individualizar tres modelos de acción comunicativa:

1) La profecía. Su mensaje es que lo posible es ya real en la experiencia directa de aquellos que lo envían. La lucha por el cambio ya está encarnada en la vida y en las formas de estructuración del grupo. La profecía es un claro ejemplo de la contradicción que he señalado. El profeta habla siempre en nombre de otro, pero no puede evitar presentarse a sí mismo como modelo del mensaje que anuncia. De este modo, mientras los movimientos luchan para subvertir los códigos, difunden culturas y estilos de vida que entran en el circuito del mercado o son institucionalizados.

2) La paradoja. En ella la arbitrariedad del código dominante aparece por medio de su exageración o de su impugnación.

3) La representación. Aquí la respuesta consiste en una reproducción simbólica que separa los códigos de los contenidos que habitualmente los ocultan. Esta forma se puede combinar con las anteriores. Los movimientos contemporáneos recurren mucho a formas de representación, como el teatro, el video, los medios de comunicación.

En estos tres casos los movimientos funcionan, ante el resto de la sociedad, como una clase especial de *medium* cuya función principal es la de sacar a la luz lo que el sistema no dice por sí mismo, la cuota de silencio, de violencia, de arbitrariedad que siempre subyace en los códigos dominantes. Los movimientos son medios que nos hablan por medio de la acción. No se trata de que no empleen palabras y *slogans* o mensajes, sino que su papel como intermediarios, entre los dilemas del sistema y la vida diaria de las personas, se manifiesta principalmente en lo que hacen: su mensaje central consiste en el hecho de que existen y actúan. Con ello indican a la sociedad que hay un problema que concierne a todos sus miembros, en torno al cual están surgiendo nuevas formas de poder. Del mismo modo, los movimientos declaran que aquello que la estructura de poder presenta como solución al problema no sólo no es la única posible sino que oculta una serie de intereses, el núcleo de un poder arbitrario y la opresión. Por medio de lo que hacen y de su forma de hacerlo, los movimientos anuncian que existen otros caminos, que siempre habrá otra forma de enfocar un asunto, y que las necesidades de los individuos o de los grupos no pueden reducirse a la definición que de ellos hace el poder. Por consiguiente, la acción de los

movimientos se plantea en el ámbito de los símbolos y de la comunicación. Todo ello anula la vieja distinción entre los significados instrumental y expresivo de la acción, porque en la experiencia de los movimientos contemporáneos, los resultados de su acción y la experiencia individual de nuevos códigos tienden a coincidir. Y también porque esa acción, en primer lugar, tiende a modificar las reglas de la comunicación, además de producir resultados calculables.

Redes sumergidas y acciones visibles

Permítaseme regresar a lo dicho en el segundo capítulo y hacer hincapié nuevamente en la importancia de las formas organizacionales de las movilizaciones contemporáneas. Como ya se ha mencionado, en los movimientos contemporáneos emerge un modelo de funcionamiento en dos polos. El más habitual parte de una red de pequeños grupos sumergidos en la vida cotidiana, que exigen una implicación personal en la creación y experimentación de modelos culturales. Estas redes emergen solamente en relación con problemas específicos (por ejemplo, movilizaciones por la paz) y, aunque están integrados por pequeños grupos separados, constituyen un circuito de intercambios sociales. Individuos y mensajes circulan a lo largo de la red, y algunas agencias (los núcleos profesionalizados) le proporcionan cierta unidad. La red sumergida cumple diversas funciones: *a)* permite la pertenencia a varios grupos; *b)* sólo ocupa parte del tiempo del actor, tanto respecto del curso de su vida como respecto del tiempo que absorbe, y *c)* exige la involucración personal y la solidaridad afectiva de los que pertenecen a ella.

Este modelo en dos polos pone en evidencia que las fases de latencia y de visibilidad de los movimientos tienen funciones diferentes y recíprocamente relacionadas: *1)* la fase de latencia permite experimentar directamente nuevos modelos culturales, favorece el cambio social mediante la construcción de significados y la producción de códigos diferentes a los que prevalecen en una sociedad. Esta clase de producción cultural con frecuencia implica un desafío a las presiones sociales dominantes. La latencia representa una especie de laboratorio sumergido para el antagonismo y de la innovación, *2)* cuando los grupos pequeños emergen, lo hacen para enfrentarse a una autoridad política sobre determinados asuntos. La movilización tiene una función simbólica que se plantea en diversos planos, por una parte, proclaman su oposición a la lógica que guía la toma de decisiones respecto a una política pública específica; al mismo tiempo, la movilización opera como *medium*, es decir, indica al resto de la sociedad la relación existente entre un problema específico y la lógica dominante en el sistema; finalmente, muestra que son posibles modelos culturales alternativos, que la acción colectiva practica y difunde. La movilización también potencia la coordinación de los

impulsos de innovación cultural, las demandas de carácter conflictivo y el resto de los componentes que se integran en la acción del movimiento.

Estos dos polos están recíprocamente conectados. La latencia hace posible la acción visible porque proporciona los recursos de solidaridad que necesita y produce el marco cultural dentro del cual surge la movilización. Esta última, a su vez, refuerza las redes sumergidas y la solidaridad entre sus miembros, crea nuevos grupos y recluta nuevos militantes atraídos por la acción pública del movimiento, que pasan a formar parte de dichas redes. Asimismo, la movilización favorece también la institucionalización de elementos marginales del movimiento y de nuevas élites que han sido formadas en sus áreas.

Para la persistencia y la eficacia de este modelo es necesario que se den las siguientes condiciones: *1)* alto grado de diversidad en el entorno del movimiento, que impide a los grupos de esas redes encerrarse en sí mismos; *2)* elevada elasticidad del sistema político, para que éste no interfiera con las delicadas fases que atraviesan esos grupos al pasar de la latencia a la visibilidad pública; *3)* la existencia de instancias y organizaciones transitorias en cada red del movimiento, con capacidad para garantizar las comunicaciones internas, especialmente durante la fase de latencia, y externas, principalmente en la fase de movilización. Estas formas de liderazgo son compatibles con una organización descentralizada de los grupos y no obstaculizan la que es característica de las áreas. Este modelo bipolar parece indicar que el movimiento entra en contacto directo con los sistemas políticos cuando inicia su movilización pública. En las fases de latencia sólo los grupos profesionalizados del movimiento mantienen contactos de carácter principalmente instrumental con algunas instituciones políticas. Pero si en la naturaleza de los objetivos de la movilización prevalecen las dimensiones simbólicas, lo que hay que preguntarse es cuál es el interés de los movimientos en iniciar relaciones de intercambio que siempre lleven consigo una lógica de representación. El motivo principal parece residir en la necesidad que tienen los actores colectivos de preservar sus espacios de autonomía frente al sistema, de mantener la independencia de áreas en las que sea posible practicar y anticipar los cambios que persiguen. Esas áreas son laboratorios donde se producen modelos formales en esa dirección, los cuales el movimiento llena de contenido mediante sus objetivos específicos. Por consiguiente, la existencia de relaciones entre el movimiento y los sistemas políticos, por medio de alguna forma de intercambio, representa una condición para salvaguardar o extender la autonomía del primero.

Una relación de este tipo sólo puede darse mediante un pacto, que no es el fundamento del intercambio sino solamente una condición para su desarrollo. Esta lógica comienza a delinearse en la acción desarrollada por las "organizaciones-paraguas" en el curso de la movilización. El pacto consiste en un intercambio limitado y reversible con las instituciones, una de cuyas

implicaciones radica en hacer visible al poder. Un poder que suele parecer neutral en el ejercicio de sus rutinas, sale al descubierto y asume su responsabilidad, es decir, ejercita su autoridad al suscribir un pacto con los movimientos. Ello les permite a éstos medir la distancia que les separa del poder; pero también los empuja a plantear, desencantados, la confrontación con él.

V. VIDA COTIDIANA Y ACCIÓN COLECTIVA

EL TIEMPO DE LA DIFERENCIA: CONDICIÓN FEMENINA Y MOVIMIENTO DE LAS MUJERES

Más que cualquier otro movimiento contemporáneo, el de las mujeres ha entrelazado la reflexión sobre la condición femenina con el papel de conflicto dentro de la sociedad. Más que para cualquier otro movimiento, el reclamo de una diferencia fundamenta la acción colectiva: diferencia irreductible puesto que radica en la naturaleza y en la experiencia ancestral de la especie. Por esto es tanto más difícil separar la lucha de las mujeres de la historia de la mujer, del conocimiento de una subordinación sumergida en la memoria más arcaica de la sociedad humana. No obstante se reafirma el principio de método que he señalado, esto es, la necesidad de distinguir sobre el plano analítico la condición femenina y el movimiento de las mujeres y de no deducir uno de la otra.

Esta distinción se va confirmando aun dentro del mismo movimiento. De hecho, en los años ochenta, se observa una diferencia entre la amplia difusión social de los temas, reflexiones, iniciativas referidas a la condición de la mujer y la pobreza o el silencio de las movilizaciones colectivas. Pero detrás de este detenimiento aparente madura una transformación profunda: sin perder para nada la herencia del pasado y después de filtrar e incorporar todo cuanto es producido por los análisis y por las luchas feministas, el movimiento redefine su naturaleza de actor colectivo. La acción ya no coincide más con la condición femenina *tout court* y busca su ubicación específica. Después de los años de la igualdad, a cualquier costo y en nombre de la lucha común contra el enemigo externo, el movimiento asume la forma de un recorrido por muchos caminos, y la misma reflexión sobre la codición de la mujer se centra sobre el tema de la diferencia. No soy de los que consideran que esta situación es una desgracia, un signo de la crisis o una confirmación de la fragilidad del feminismo como movimiento "político"; más bien me parece que asistimos al nacimiento de una nueva forma de agrupamiento y de nuevos terrenos del conflicto. Por esto, es importante seguir la huella de los caminos que se despejan ante la señal de la diferencia. Esta palabra clave atraviesa hoy el campo entero del feminismo, en todas las direcciones.

Principalmente a partir de la reflexión sobre la condición femenina, se afirma el conocimiento de una pluralidad de los modos y de los significados de ser mujer. Transformada históricamente, distinta según las pertenencias

sociales y el curso de la vida, la experiencia femenina aparece hoy más nítidamente marcada por la diferencia: la rapidez de los cambios, el alargamiento del ciclo vital, la dificultad de los pasajes que acrecientan el potencial de la diferenciación. Claro que se mantienen algunos elementos fundamentales en común: una historia de resistencia continua a la subalternidad y a la opresión, expresada en formas que no son las de la lucha masculina; además, la necesidad de enfrentarse, de alguna manera, con la maternidad como nudo crucial de la condición femenina, como destino, posibilidad o rechazo, a la que de todos modos el cuerpo de la mujer no puede sustraerse. En medio de estas direcciones, se abre camino una conciencia más aguda y lúcida sobre la complejidad.

Se redescubren así el valor y el significado de la resistencia cotidiana como patrimonio de la experiencia femenina. La familia ha sido, y todavía lo es en gran medida, el lugar de la cotidianeidad, el tiempo más típico de la historia de las mujeres, medido por los ritmos del nacimiento y la muerte, del amor y del sufrimiento. Un tiempo lento, casi igual a sí mismo; hecho de las repeticiones de los días y de los gestos, un tiempo de muchos silencios y de pocas palabras. En este tiempo repetitivo, y casi natural, las mujeres comienzan a encontrar las señales de su opuesto, del cambio, de la acción femenina portadora de sentido. Y descubren así los rastros de la identidad femenina en silencio que se puede convertir en palabras, mientras la vida cotidiana se revela ya no sino como manipulación y opresión, como lugar de sentido.

También en la maternidad, por largo tiempo único destino asumible por parte de las mujeres, se hacen hoy evidentes las diversidades en la posibilidad de elección, en el significado subjetivo de la experiencia, en el modo de vivirla en el cuerpo y en las relaciones. Durante los últimos treinta años se han acelerado las transformaciones de los modelos familiares, y la valorización del amor en la relación de pareja ha favorecido, de alguna manera, la superación de ciertas disparidades. No obstante se mantiene la idea de que la mujer debe expresarse a través del compañero (y finalmente a través de los hijos). Hoy, la necesidad que parece emerger de manera más clara es la superación de esta relación de fusión, la búsqueda de la identidad personal mediante la diferencia. En este cuadro la maternidad se transforma cada vez más de un destino a una posibilidad de elección. Pero el camino todavía parece largo. La práctica social del parto, enteramente medicalizada y gestionada por el aparato de salud (casi siempre masculino), en realidad todavía priva a la mujer de la posibilidad de vivir como suya la experiencia de dar la vida. Pero la maternidad no es sólo el momento del nacimiento: prosigue como experiencia de relación. La relación con los hijos introduce, de otra forma, el problema de la fusión, la dificultad de aceptar y conducir la diferencia. Parece así que para la mujer, la posibilidad de existir como individuo pasa por una serie de separaciones, por la afirmación de tantas diferencias:

del hombre que ama, del feto que ha llevado en el vientre, del hijo (y más aún de la hija), en el cual se refleja.

En fin, de la reflexión sobre la condición femenina surge el reconocimiento de que el trabajo familiar todavía ocupa un lugar central en la experiencia de las mujeres: antes que desaparecer, más bien se enriquece con nuevas tareas y servicios. No se trata solamente de las tareas de manutención, del trabajo realizado para mantener y hacer funcionar los distintos elementos del patrimonio de una familia (el trabajo doméstico en sentido estricto); hoy en día, agrega importantes funciones de consumo y de relaciones con el sistema de servicios para obtener prestaciones; está además el trabajo por y en las relaciones que garantice la integración del núcleo familiar, la absorción de los conflictos, la relación con el exterior. Todas estas funciones recaen hoy principalmente sobre las mujeres. Sus transformaciones, el modelo de una distribución distinta de los papeles se convierte en uno de los puntos cruciales con los que se enfrentará la evolución de la familia y se pondrán a prueba las relaciones hombre-mujer en el futuro próximo.

Estos elementos de la condición y la cultura femenina delinean un campo de problemas y de posibilidades. También en este caso, sólo la investigación empírica puntual podrá decir cómo y por qué estos elementos serán el soporte de la acción colectiva de las mujeres en formas concretas de movilización. Sin embargo, podemos adelantar algunas indicaciones sobre la base de lo que ya ha sucedido y de lo que hoy se perfila. El movimiento de las mujeres ha sido el desafío más radical a todo lo mejor que ha producido la tradición intelectual y política de la izquierda, particularmente europea: el patrimonio de un marxismo laico y racionalista, una herencia de lucha por la emancipación de la mujer, un esfuerzo por interpretar todo lo nuevo que iba emergiendo en la sociedad después del movimiento de 1968 para ofrecer una salida "política". Todo esto no bastó para prever y para entender la novedad del movimiento de las mujeres. La historia de la nueva izquierda italiana es ejemplar desde este punto de vista.

La novedad del movimiento de las mujeres reside en su diferencia, pero no sólo porque ha puesto en el centro de la lucha una diferencia "natural", aquella entre macho y hembra, que se revela en las bases de muchas otras diferencias, en el poder, en sus funciones, en las formas de organización social; sino porque puso en discusión algunas certidumbres y conquistas de la conciencia progresista, marxista o no. Fue así por la emancipación. La lucha por la emancipación, la paridad conquistada, casi siempre duramente, no significó el fin de la ambigüedad para las mujeres, divididas entre un mundo femenino rechazado por su subalternidad y un mundo masculino en el cual encontrar lugar, pero no por esto aceptable. El movimiento de las mujeres sostiene *otra* libertad: no ya la libertad por la necesidad, sino la libertad *de la* necesidad, no la lucha por la igualdad, sino por la diferencia, no ya la libertad de hacer, sino la libertad de *ser*. El salto, la discontinuidad, parecen

en verdad enormes con la tradición del marxismo y del movimiento obrero. "Lo personal es político" no es sólo una paradoja para considerar con atención, sino un desafío que deja la marca en quien lo recoge, es una apelación capaz de movilizar energías colectivas para el cambio.

Es cierto que los riesgos de esta apelación son tan grandes como su desafío. La atención a lo privado puede recluirse en el cerco ilusorio de los afectos, el llamado a la naturaleza puede abrir la ruta hacia cualquier forma de irracionalidad y violencia. Pero más allá de estos riesgos, en el rechazo que el movimiento de las mujeres ha operado respecto a cierta "política", está el embrión de una crítica que podría marcar el inicio de una definición distinta de la acción colectiva, es decir, un punto límite, una institución, más allá de la cual es difícil andar hoy y sobre la que el movimiento de las mujeres parece haberse detenido. Pero es como si al mismo tiempo su voz hubiera hablado para todos, como si hubiera dicho que la historia no podrá ser la misma después del feminismo, porque a la historia lo femenino la ha transformado en cuanto a las coordenadas de lo colectivo. En esta tensión dramática está la fuerza y la fragilidad del movimiento de las mujeres: en hablar de un cambio general que es también el cambio de uno mismo, en afirmar la parcialidad de la diferencia, sin renunciar a una racionalidad colectiva posible.

Atravesado y quizás lacerado por esta tensión, el movimiento de las mujeres puede convertirse en actor de los conflictos que tocan la definición de la identidad en las sociedades complejas. Que sea posible ser uno mismo, sin romper el círculo de la comunicación y el reconocimiento del otro, es el problema que saca a la luz el movimiento de las mujeres y le indica a la sociedad un campo de acción.

De estos elementos saco dos conclusiones: la primera tiene que ver con el punto de regreso, diría más bien del no retorno, al que han llegado la experiencia femenina y el movimiento de las mujeres. Me refiero a ambos niveles porque creo que se deben considerar con igual atención las formas visibles de movilización y las transformaciones subterráneas de la conciencia femenina, los silencios que se convierten en palabras. Y bien, sobre estos dos planos, creo que se está consumando de manera definitiva el cambio a un horizonte distinto de aquel que por un siglo ha alimentado la cultura del movimiento obrero y la tradición política de la izquierda. No está claro todavía el punto de llegada, pero el tema de la identidad y la diferencia, el derecho a ser antes que hacer, la reivindicación de un espacio de existencia sustraído del control y la determinación social, aun de la más "colectiva", están destinados a no desaparecer del campo de los conflictos sociales. Creo que están destinados a ocupar un lugar cada vez más central. La experiencia de la nueva izquierda, considerada en sus momentos más lúcidos y en sus mejores expresiones, es el testimonio del límite extremo al que puede llegar en la cultura "marxista" la comprensión de lo nuevo. Igualdad, partido, re-

volución no son sólo palabras que se actualizan para adaptarlas a las nuevas demandas son el confín de un horizonte que está en el ocaso, pero que quizás puede asegurar la transición, crear el espacio para lo que nace.

Por esto, mientras me parece necesario reafirmar la inutilidad de cualquier esfuerzo de *aggiornamento*, creo que la tradición de la izquierda occidental le entrega a los nuevos movimientos una herencia que no puede desaparecer: la herencia de la política como un esfuerzo racional de conjuntar medios y fines, de arreglar los conflictos, de asegurar aquel mínimo de integración que le permite sobrevivir a una sociedad. Pero mientras en la historia del movimiento obrero se perseguía la utopía de una coincidencia entre movimiento y política, entre conflictos y poder, hoy ha llegado el tiempo de la diferencia. Las demandas de transformación, los conflictos, no se pueden convertir en política sin convertirse en poder, sin hacerse Estado. En este caso, el destino de los movimientos es el de instalar una nueva clase dominante. Hoy, parece posible inaugurar nuevas formas de la política y nuevas formas de la movilización colectiva: las sociedades complejas quizás son capaces de soportar la diferencia, también la oposición entre los problemas de la gestión y la integración (problemas del poder) y el empuje innovador de las demandas conflictuales que obligan al poder a medirse frente al cambio. Estos dos aspectos del funcionamiento de una sociedad ya no pueden coincidir más, no pueden ser producidos por los mismos actores: la ilusión de tener juntos el gobierno de la complejidad y la capacidad de cambio son la última herencia de la utopía del movimiento obrero; aunque en realidad también es la ideología que esconde los intereses de una nueva tecnocracia que se instaura. Actores de la política y actores del conflicto no pueden coincidir. El problema que tiene por delante la izquierda, pero también los movimientos, es cómo relacionar estas diferencias, cómo conjuntar los polos de una relación que es de oposición pero también de complementariedad. ¿No es éste en el fondo el problema final al que llegó la experiencia feminista en lo que se refiere a la relación hombre-mujer?, ¿no es el *impasse* sobre el que el movimiento parece hoy haberse detenido, en la dificultad de relacionar, de alguna manera, lo personal y lo político? El reclamo de lo "personal", como todas las utopías totalizantes en la fase ascendente de los movimientos, permitió a las mujeres definirse como actor colectivo. Esta unidad, esta armonía, cede ahora el lugar a la conciencia de la complejidad: el reconocimiento de otro polo, aquel de la acción colectiva acabada y de sus exigencias, es hoy el problema con el que se enfrenta el movimiento de las mujeres.

La segunda reflexión viene directamente de lo que acabo de decir. En la historia de los movimientos, después de la fase de la identidad, cerrada en sí misma, opuesta a todo lo que es externo a sí misma, definida por la negación, siempre existe el reconocimiento de la pluralidad. Si esto no sucede, el movimiento se convierte en secta. El actor colectivo es capaz de conflicto,

puede enfrentarse con el adversario y convertirse en agente de cambio sólo si logra reconocer la complejidad que lo constituye y la complejidad que lo circunda. Más que ser unificado, homogéneo, monolítico, según la representación ideológica que tiende a producir de sí mismo, un movimiento es siempre un sistema de relaciones entre polos diversos en tensión entre sí. La identidad no es transparencia armoniosa, fusión en la solidaridad: es la capacidad de reconocerse en la diferencia y de tolerar el peso y las tensiones de esta diferencia. Lo mismo sucede en la relación con el adversario y en la definición de las reglas del juego en los conflictos. También aquí, el reconocimiento de la complejidad obliga a ir más allá de la imagen simplificada y a aceptar la diversificación de los adversarios y de los terrenos de lucha, en síntesis, hacerle lugar a la "política", a la relación entre medios y fines, el cálculo sobre los efectos de la acción.

El movimiento de las mujeres hace un llamado a la conciencia colectiva sobre la radicalidad de las necesidades, que ninguna "política" puede ya ignorar. Y con esto señala las vías de otra política. Una diferencia todavía.

PARA UNA ECOLOGÍA DE LO COTIDIANO: REPRODUCCIÓN, EROS, COMUNICACIÓN

Producir la reproducción

Las sociedades en las cuales vivimos, intervienen de manera creciente sobre su propia reproducción. La base biológica del comportamiento humano llega a ser campo de intervención y de manipulación social. La esfera reproductiva es uno de los terrenos de elección de esta intervención. Dejó de ser un destino para convertirse en un campo de decisión, de acción, de elección. Pero, ¿elección de quién?, ¿de los individuos responsables de su propia existencia y por eso capaces de desear o no desear?, o en cambio, ¿de los aparatos científicos, médicos, sociales que fijan los códigos de comportamiento, los cánones de la normalidad y la patología?

Al dejar la reproducción de ser un destino, se abre al mundo contemporáneo una nueva, radical ambivalencia. Mientras mayor es la información, el creciente control sobre las patologías, la modificación de la moral, del hábito sexual, crean un nuevo campo de oportunidades para las eleccciones individuales, y para las responsabilidades de los individuos en el campo reproductivo, contemporáneamente aumentan las posibilidades de regulación externa de las conductas. No tanto por medio de la acción visible de aparatos represivos o de normas autoritarias, sino a través del accionar de códigos simbólicos que guían los comportamientos mediante la manipulación de las bases biopsíquicas del accionar humano. En las sociedades de la información, la reproducción de la especie humana ha dejado de ser un hecho

natural. Ubicada entre biología y cultura, la dimensión reproductiva representó siempre el punto de encuentro entre programa biológico y capacidad de la especie para producir significados y relaciones sociales. También la adaptación de los hombres al ambiente, factor determinante para sus destinos reproductivos, se realizó siempre como un encuentro entre naturaleza y capacidad de elaboración cultural.

Empero, en el umbral del año 2000, la reproducción se presenta sustraída de sus raíces naturales y entra por entero en el campo de los productos sociales. Si la reproducción asegura primero la continuación biológica de la especie, la mutación definitiva de su estatuto "natural" está simbólicamente marcada por dos fenómenos que quiebran radicalmente la "naturalidad" de la evolución humana: la amenaza nuclear, por un lado, y la manipulación del código genético por el otro. Ambos fenómenos señalan un salto irreversible dentro de la continuidad evolutiva de la especie: afirman que su sobrevivencia no depende solamente de su capacidad reproductiva, sino de las opciones de destrucción, de conservación o transformación, que ella cumplirá para sí y para las otras especies vivientes. Si se considera, además, que estos fenómenos tienen un eco planetario, o sea, interesan a la especie en su conjunto y al ecosistema entero, en el destino evolutivo del género humano y del planeta no queda "naturaleza" que no dependa de la intervención social.

Dentro del campo rigurosamente reproductivo, el proceso que señala de manera más evidente tal mutación es la separación entre sexualidad y reproducción. En la historia de la especie, la diferenciación de estos dos planos ha sido un poderoso motor de la cultura y lo que los hombres han escrito, imaginado, creado en tema de amor es testimonio de la posibilidad de concebir y elaborar simbólicamente la separación entre eros y la necesidad reproductiva.

Sin embargo, esta pasividad nunca sobrepasó los límites de la excepción o el privilegio de restringidos grupos sociales. La separación entre sexualidad y reproducción se vuelve un fenómeno de masas y adquisición cultural definitiva sólo con las transformaciones sociales de las últimas décadas. Dos procesos contribuyen de manera determinante. Por un lado, los adelantos de los conocimientos médico-biológicos que posibilitan la intervención sobre el mecanismo reproductivo humano y, por el otro, las transformaciones culturales que modifican profundamente el papel familiar y reproductivo de la mujer y la sexualidad de los jóvenes.

La posibilidad de controlar directamente los procesos reproductivos se abre camino mediante una rápida progresión de descubrimientos científicos, de experimentaciones farmacológicas, y de técnicas médicas. La aceptación y difusión social de estos procesos se ve facilitada por las modificaciones del clima cultural y por el florecimiento de nuevas orientaciones sobre todo entre jóvenes y mujeres.

La afirmación de una cultura juvenil autónoma, desligada de las instituciones del mundo adulto, modifica los comportamientos sexuales de los jóvenes. La experiencia sexual, anticipada en el tiempo, y dilatada en los significados, representa una etapa de la iniciación juvenil y una vía de acceso a la cultura del grupo. En ella prevalecen los aspectos comunicativos y de socialización, mientras casi se anulan las finalidades reproductivas.

De manera diferente, también la nueva cultura de las mujeres contribuye a cambiar profundamente el significado de la sexualidad. Tradicionalmente negada o sufrida como precio por pagar al imperativo de la maternidad, la sexualidad femenina adquiere una autonomía propia mediante la maduración de una nueva conciencia de las mujeres (Shorter, 1984).

Una vez que las mujeres comienzan a rechazar su papel subalterno y la rigidez de los esquemas familiares que fijan su destino de mujeres y madres, se abre, sobre todo para las jóvenes generaciones, la posibilidad de vivir la sexualidad como elección, como fuente de placer, instrumento de comunicación, eros no encaminado a la reproducción.

Recursos cognoscitivos y técnicos, mutaciones de los modelos culturales y de las formas de relación, concurren, entonces, a la irreversible separación entre sexualidad y reproducción. Dicha separación toma, simbólica y prácticamente, las dos formas típicas de la contraconcepción y de la fecundación artificial, a saber, condición de una sexualidad sin reproducción, la primera, y posibilidad de una reproducción sin sexualidad, la segunda. Cuando la contracepción se vuelve una práctica cultural masiva, separa definitivamente el acto sexual de su finalidad reproductiva, es decir, la sexualidad humana llega a ser un campo de experiencia abierto sobre lo posible, un área de inversión simbólica y de producción de sentido, confiada en aquellos que la viven. Las técnicas de fecundación artificial, perfeccionadas en las últimas décadas, representan la otra mitad del círculo, la posibilidad de forzar el destino "natural" de una reproducción imposible; instituye, por primera vez, un resultado reproductivo desvinculado del encuentro sexual de los *partners*.[1]

Como quiera que se interprete el nexo necesario entre sexualidad y reproducción que ha caracterizado la evolución de la especie, como astucia de la naturaleza o como proyecto divino, siempre es difícil sustraerse de la sensación de vértigo, una vez que se constata su irreversible separación. El futuro de la especie (reproducción) y las relaciones de amor entre los hombres (sexualidad), parecen perder aquel sólido anclaje, antaño asegurado por la presencia de la dimensión complementaria. ¿Quién y cómo podrá garantizar la continuidad de la especie, si su reproducción llega a ser un posible entre los tantos? Y aún más, ¿cuál reproducción podrá finalmente elegirse entre las

[1] Sobre el tema de la reproducción artificial y sobre sus aspectos psicológicos y sociales podemos referirnos positivamente a Snowden y otros (1983), Arditti (1984), Sbisà (1985).

muchas posibilidades que se abren, luego de haber sobrepasado el vínculo "natural" de la sexualidad?

Pero también en la otra vertiente, ¿qué se puede hacer de un eros sustraído a las cadenas del deber reproductivo, libre de vínculos, de las amenazas, pero también de las responsabilidades de su destino "natural"?, ¿de qué forma y en dónde dar lugar a la "creación" erótica que sustituye a la procreación?

Preguntas como éstas ya obsesionan a los moralistas de todo bando, pero más profundamente, delinean el campo de una ética todavía por construirse. Una ética que sea capaz de guiar la convivencia en sistemas que actúan cada vez más profundamente sobre la naturaleza de la especie. Una ética que sea capaz de dirigir la acción humana, cuando ésta ya no esté dominada por el destino de la "naturaleza" y se encuentre, por lo tanto, expuesta a un destino más radical e irreversible: el de la elección y de la responsabilidad.

Reproducción como elección

También en la esfera sexual y reproductiva, como en otros campos de la vida humana, se abre una gama de posibilidades. Las opciones disponibles, cultural y técnicamente, demandan al individuo la posibilidad de decidir y de ubicarse. En un campo en el cual viene a menos la univocidad y la linealidad de los procesos "naturales", la elección sexual y reproductiva se individualiza y se escapa de la regularidad de un modelo general.

La esfera de la sexualidad y de la reproducción se presenta como un enorme laboratorio en el cual se experimentan y se practican una multiplicidad de modelos culturales. Esta pluralización se refiere, sobre todo, a la relación entre los *partners*. A la pareja heterosexual y monogámica, fundamento de la institución familiar y garantía de la continuidad del proceso reproductivo, se añaden nuevas opciones, modelos paralelos en capacidad de coexistir y hasta institucionalizarse: la homosexualidad, los *singles* y todas las adaptaciones móviles y tempranas de la vida de pareja, por fuera de una relación matrimonial estable.

En el terreno de la reproducción aparece, por primera vez, la posibilidad de revertir y, en cierto sentido, de intercambiar, los polos del destino reproductivo: fecundidad y esterilidad. Contracepción y esterilización por un lado, fecundación artificial por el otro, hacen que ni la fecundidad ni la esterilidad sigan siendo una suerte definitiva fijada por la naturaleza. Se abre para los individuos la posibilidad de transformar en opción lo que hasta hoy se había presentado como una necesaria polaridad entre dos condiciones opuestas e irreversibles.

Una de las actuales paradojas es representada justamente por el proceder paralelo de investigaciones, experimentaciones, campañas sobre la con-

tracepción y la esterilización, junto al desarrollo contemporáneo de técnicas, cada vez más sofisticadas de fecundación artificial.

La dimensión de la elección aflora, entonces, en primer plano y se refiere al entero campo de las experiencias humanas implicadas en la sexualidad y reproducción. Hablar de elección significa reconocer al mismo tiempo una capacidad de intervención, o sea, un poder. Estas dos facetas de la situación actual son indisolubles. La individualización de las elecciones sexuales y reproductivas, sería incomprensible sin un análisis de las formas de intervención sexual que están, con excepcional rapidez, transformando la esfera reproductiva y todas las áreas que a ella están tradicionalmente ligadas. La intervención sexual se extiende en tres direcciones: hacia la *sexualidad*, la *reproducción* y el *nacimiento*.

Dentro del campo sexual, las formas de intervención se refieren primero, a la medicalización de la sexualidad y al control de la fecundidad. La sexualidad se ha convertido en un objeto relevante de observación y de elaboración científica; sobre la práctica sexual, repercuten nuevos códigos de definición y comportamiento, mientras que la divulgación de los *mass-media* difunde aparatos de lectura con base médico-científica.

Una rama entera de la medicina y de la psicoterapia, la sexología, se constituye y legitima sobre estos nuevos códigos. Paralelamente, las prácticas contraceptivas y de esterilización se extienden a vastos sectores de la población, mientras que el aborto se estabiliza como forma institucionalizada, cuantitativa y cualitativamente bajo control de la reproducción de la natalidad.

Dentro del campo reproductivo, las técnicas de fecundación artificial ya configuran una vasta gama de intervenciones, a lo largo de la inseminación artificial y de la fecundación *in vitro*. Las posibilidades disponibles cubren todas las combinaciones entre las variables en juego en el evento reproductivo: óvulo materno/óvulo de donante; semen paterno/semen de donante; madre estéril/padre estéril; útero materno en capacidad/en no capacidad de llevar a cabo un embarazo.

La intervención social se amplía progresivamente también sobre el nacimiento. La medicalización del parto parece un dato irreversible; sus impulsos hacia su humanización, sobre todo por obra del movimiento feminista, no parecen cuestionar las garantías de seguridad y de control de la práctica hospitalaria. Se nace, entonces, cada vez más en el hospital y, al mismo tiempo, crece la información y la preparación de los padres acerca del parto y de los cuidados del recién nacido. Otra dirección de la intervención social se refiere a la atención dirigida al feto, mediante el desarrollo de la investigación embriológica y prenatal y por medio de la posibilidad de intervenciones precoces sobre la vida intrauterina.

Estos procesos, a menudo recíprocamente influenciados, configuran un escenario inédito y abren un nuevo capítulo en la historia de las sociedades humanas: el de la reproducción como elección. Todo lo dicho hasta aquí, es

testimonio de la intrínseca ambivalencia del término elección. En él se incluyen las decisiones de los individuos y las intervenciones de las instituciones, de los aparatos, y de las organizaciones. Entonces, *¿de quién es la elección*?

Por un lado, por cierto, elección de los individuos que disponen de mayor información sobre sí mismos, sobre su propio cuerpo y sobre su propia sexualidad; de individuos que son más autónomos en la elección del *partner*, y en las decisiones reproductivas que están más protegidos de los riesgos de la dimensión "natural" de la sexualidad y de la reproducción (impredictibilidad, patologías y emergencias); en fin, individuos que están capacitados para reconocer la pluralidad de opciones, también en términos éticos, abiertas por la separación entre eros y las funciones reproductivas.

Pero, por otro lado, la elección es también la cumplida por aparatos e instituciones que intervienen en la esfera de la sexualidad y de la reproducción, con decisiones técnicas, con la puesta a punto de procedimientos "neutrales" de los cuales depende, sin embargo, el control simbólico del campo. El monopolio sobre la información y la manipulación de las relaciones se realiza mediante prácticas de consulta extenso, mediante el filtro de sistemas de asesoría al cual los individuos están obligados a recurrir; por medio del monitoraje de cuotas enteras de población en relación con circunstancias particulares (políticas de prevención y poblaciones en riesgo).

La expresión "reproducción como elección" es entonces profundamente ambivalente, expuesta a la inseguridad y al riesgo de efectos imprevistos, de nuevos poderes y de nuevos conflictos. Las técnicas de fecundación artificial, en particular, auguran el fin de la paternidad y de la maternidad como eventos biológicos, comprometiendo también al último pilar de la filiación "natural", el de la *mater certa*. La posibilidad de utilizar el óvulo o el útero de una donante quebró este principio. De esta forma se abre camino a la posibilidad, para nada fantasiosa, de una gestación extracorpórea, al lado del alumbramiento extra corpóreo, que ya se efectúa gracias a las técnicas de inseminación artficial y fecundación *in vitro*.

Este viraje en las relaciones de filiación, quitaría a la paternidad y a la maternidad toda connotación "natural" y transformaría dar a luz y la crianza de los hijos en una elección únicamente cultural, abierta a muchos significados.

Los problemas que se plantean desde hoy, o los que podemos imaginar para un futuro cercano, hacen prever la necesidad de una completa regulación social de las motivaciones y de la interioridad de los individuos. Las políticas en el campo reproductivo no pueden evitar definiciones normativas que toquen registros profundos de la vida afectiva individual. Por esta razón, la ambigüedad de los procesos en curso no tiene que ocultarse y es necesario ampliar el espacio social de visibilidad y de debate alrededor de tan decisivos cuestionamientos.

El destino tecnológico

Una de las facetas de esta ambivalencia, aflora en nuevas "fatalidades" ligadas a las mutaciones que se están verificando en la esfera sexual y reproductiva. De estos efectos perversos, frecuentemente, se tiende a ignorar el nexo con las dimensiones "progresivas" representadas por la emancipación de la sexualidad y por el control alcanzado sobre la biología reproductiva de la especie.

Y sin embargo, en un mundo donde la fatalidad de los acontecimientos naturales parece cada vez más sometida al control de técnicas eficaces, el "destino" parece escaparse del control de la sociedad. Esto se refleja en las tecnologías que faltan a sus promesas; se manifiesta en la aparición de nuevas patologías y sufrimientos que comprometen la esfera profunda de los afectos y de las relaciones; impone su presencia en los efectos no previstos de procesos sociales emancipadores.

No negar esta vertiente de la experiencia individual y colectiva significa mantener abierta la ambivalencia y reconocer la sombra que delimita e interroga la capacidad de la especie humana de actuar sobre el mundo y sobre sí mismo.

Analicemos, entonces, estas nuevas fatalidades.

Las mutaciones sociales y culturales citadas precedentemente son algunos de los factores que contribuyen a la caída de la tasa de fertilidad en todos los países desarrollados. En estas áreas del mundo, la fertilidad se estabiliza sobre una tasa promedio de 1.5 hijos por mujer, con pequeñas variaciones en cada país (en términos demográficos, dos hijos por mujer equivalen a crecimiento cero). Esto significa que el decremento de la población en los países "centrales" está destinado a intensificarse, mientras que las "periferias" del planeta seguirán su vertiginoso crecimiento demográfico y presionarán de manera drástica sobre las áreas privilegiadas (la prevención para el año 2000 es que la población mundial estará compuesta, en 80%, por habitantes del tercer mundo; en Estados Unidos los habitantes de origen europeo serán una minoría frente a africanos, asiáticos y latinoamericanos, todo esto en menos de cincuenta años). Esta enorme transformación en la composición de la especie implica asentimientos y conflictos dramáticos, y no podrá acontecer sin modificar la estructura de las relaciones entre los estados en el nivel planetario y de las relaciones interétnicas en los países.

Sobre una escala más cercana a la experiencia individual, al dato demográfico sobre la tasa de fertilidad en los países adelantados se agrega el dato clínico que marca un preocupante aumento de la esterilidad en las parejas. La Organización Mundial para la Salud estima que alrededor del 30% son las parejas son estériles en los países avanzados, y el fenómeno parece destinado a incrementarse. Las investigaciones muestran también que la esterilidad se debe, en la gran mayoría de los casos, a razones funcionales ligadas

al estres, a la contaminación, y a la alimentación. La esterilidad, en este sentido, representa una especie de silencio del cuerpo, acallado por el "ruido" de la civilización. Las raíces psicógenas y ambientales de la esterilidad son evidentes y nos inquietan: las sociedades avanzadas comienzan a quebrar las bases de su reproducción, justo mientras celebran los triunfos de la investigación y las conquistas de la técnica en la esfera reproductiva.

La cultura de la liberación sexual no es ajena al aumento de la esterilidad. La divulgación médica y científica sobre la sexualidad alimenta modelos de prestación e instituye niveles de comportamiento fuertemente ansiógenos. En los modelos culturales difundidos por los medios de comunicación y por el mercado, el cuerpo a menudo se vuelve una máquina para prestaciones sexuales sin eros. Una sexualidad exhibida, pero deserotizada, representa un contexto cultural que favorece la esterilidad y refuerza el impacto de los factores ambientales. Los individuos se encuentran expuestos a un exceso de solicitaciones (sobre todo visuales) de naturaleza sexual, pero la sobreabundancia y la exhibición ilimitada de los mensajes priva al sexo de su carga erótica y lo reduce a la dimensión genital.[2] Paralelamente, los individuos hacen su balance personal de acuerdo con modelos de prestaciones propuestos por la divulgación médico-científica que acredita criterios y requisitos para una "vida sexual satisfactoria".

Las orientaciones individuales están profundamente marcadas por estas presiones que crean módulos culturales y de comportamiento. En el plano psicológico, tal situación alimenta la ansiedad y la inseguridad frente a la sexualidad y, al mismo tiempo, atenúa la tensión erótica que es el *móvil* profundo de la relación. Esta fragilidad de la estructura psíquica se exaspera por los factores de estresantes presentes en el ambiente: competencia y conflictos en el campo profesional, ritmos urbanos y contaminación, desequilibrios dietéticos y tratamiento químico de los alimentos.

Otro fenómeno que parece escaparse del control de las sociedades avanzadas es la vigencia de enfermedades de transmisión sexual, de las cuales el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) solamente es el más dramático y peligroso. Antes de que la amenaza del sida aflorase con violencia en la escena pública y ocupara la atención de los medios de comunicación y de los gobiernos, las investigaciones epidemiológicas habían ya señalado un crecimiento preocupante de enfermedades de transmisión sexual. Junto a las patologías más tradicionales se evidencia la difusión de infecciones, un tiempo marginales, que parecen adquirir una fuerza inusual.

Ante la amenaza de la epidemia que ha asumido proporciones alarmantes con el sida, los moralistas han visto el signo del castigo divino o la

[2] Para distinción entre genitalidad y la elaboración cultural de la sexualidad, véase, Fornari (1975).

revancha de la naturaleza *versus* el orgullo prometeico de la civilización tecnológica. Estas reacciones se adaptan a las exigencias de dramatización de una sociedad del espectáculo y pueden muy bien figurar en la escena de los medios de comunicación, pero son de escasa ayuda cuando se trata de comprender de qué manera se producen estos fenómenos y, sobre todo, cómo enfrentarlos.

Respecto al sida, la atención se concentró, sobre todo, en la percepción de la enfermedad en el imaginario colectivo y sobre sus efectos en la vida cotidiana, en particular en lo referente a los hábitos sexuales. Pero con estos niveles más visibles del fenómeno se acompañan procesos escondidos que afectan profundamente el funcionamiento de los sistemas contemporáneos.

Antes que nada, existe la perturbación sistémica de un acontecimiento potencialmente capaz de conectar una serie de reacciones en cadena en diversos subsistemas (sistema sanitario, infomación, familia, escuela, sistema político, etcétera).[3] Luego se dan los procesos de segregación de categorías sociales enteras que ven comprometido, por un estigma sin apelación, aquel espacio de autonomía sólo recientemente conquistado, como sucede con los homosexuales. También hay quien arriesga ver precipitarse en el abandono una condición ya en sí dramática, como la de los drogadictos, en particular aquellos que viven en la marginalidad de las grandes urbes metropolitanas. Y hay además, los procesos de codificación cultural y de definición normativa que se abren campo de manera poco visible, pero al mismo tiempo eficaz, por medio de las políticas sanitarias y de respuestas a la emergencia.

Uno de los primeros ejemplos de tal situación es la definición de las categorías en riesgo. Se trata de una codificación cultural que trasladada a las políticas, las todavía frágiles certezas de las investigaciones epidemiológicas: la elección de las categorías en riesgo puede tener importantes consecuencias en el sistema jurídico y en las formas de control social. Tal codificación se funda, sin embargo, sobre una ambigüedad fundamental que solamente pocas personas comenzaron a denunciar. Los conocimientos acumulados acerca del sida, aún insuficientes, muestran que el peligro de infección está esencialmente ligado a "comportamientos riesgosos", o sea, a una serie de variantes sobre todo individuales. La prevención y el control asumen direcciones muy diversas en el caso de que el blanco sean los comportamientos individuales o, en cambio, categorías sociales enteras a las cuales tales comportamientos se atribuyen por definición, en un proceso de codificación administrativa que salta la lógica e ignora la verdad pero, sin duda, facilita los procedimientos.

Hay, en fin, la experiencia subjetiva de la enfermedad, la convivencia con sus manifestaciones visibles, y con la inquietante presencia del riesgo:

[3] Los efectos de sistema del sida se les ha definido en términos de "desastre cultural" (Stella, 1987).

los enfermos, los familiares, los seropositivos, los asistentes sociales y sanitarios están expuestos de manera diversa al sufrimiento, a la confrontación dramática con la muerte, con el límite de los conocimientos y de las capacidades de intervención disponibles. Frente a este sufrimiento físico, pero sobre todo afectivo y relacional, los sistemas contemporáneos que han borrado la muerte como experiencia cultural se encuentran a menudo desarmados.

La presencia y la escucha, la capacidad de acompañar a quien sufre y de respetar en silencio el drama de un encuentro inevitable con la muerte, son cualidades raras en la cultura desacralizada de las metrópolis contemporáneas; cualidades que contrastan con los ritmos, los sonidos, los signos del universo urbano.

Y sin embargo, estas cualidades necesitan, hoy como ayer, quién se acerque al acontecimiento incontrolable, y experimente por sí mismo, directa o indirectamente, el golpe y el vértigo de la impotencia frente a la muerte.

Eros y gratuidad

La relación de amor entre humanos ya no está garantizada por necesidades biológicas, se presenta como un campo de elección, por lo tanto, como terreno de la inseguridad y del riesgo. Como tal, se vuelve también terreno de la comunicación, o sea del encuentro gratuito entre diversos, y de la responsabilidad, o sea de la libre capacidad de "responder" al otro y a sí mismo.

La sexualidad desvinculada de la reproducción puede asumir, de hecho, las constataciones de un encuentro mediado por los cuerpos y orientado hacia la liberación de las energías espirituales más íntimas. La cultura oriental, tántrica y taoísta, proponía tradicionalmente esta posibilidad como objetivo iniciativo a las reducidas élites que accedían al conocimiento superior. En las sociedades que intervienen sobre su propia reproducción, todo esto llega a ser una posibilidad cultural socialmente disponible. Pero la experiencia de una sexualidad como don, como búsqueda de sí y del otro, es una opción que tiene que medirse con tendencias de signo opuesto.

En realidad, la sexualidad separada de la reproducción puede también convertirse, como ya se ha dicho, en sexualidad sin eros. La cultura de la prestación, despojando al sexo de su carga erótica, lo reduce a una gimnasia para orgasmos. Éste es el lema prevaleciente de la cultura masculina, la cual se manifiesta, de la manera más paradójica, en la homosexualidad: en su fase ascendente la cultura *gay* ostentó, sobre todo en Estados Unidos, la multiplicación de relaciones anónimas, rápidas y casuales, como signo de liberación. Pero, de esta forma, empujó hasta el límite la reducción del sexo a la dimensión genital y manifestó la pobreza masculina de una sexualidad sin eros.

Más allá de la relación entre los *partners*, la gratuidad del encuentro como don y reciprocidad puede ampliarse todavía y abarcar la relación con

los hijos. Cuando la filiación biológica se expone al azar de los posibles y se escapa de la necesidad de la naturaleza, la relación padres-hijos puede fundarse solamente sobre la gratuidad de la elección. Esto implica una profunda mutación en las relaciones adulto-niño. El niño ya no es sólamente objeto de crianza, una especie de recipiente en el cual depositar valores y normas de la sociedad, sino que llega a ser un individuo dotado de autonomía personal y miembro de una relación de amor. Un miembro del cual el adulto puede aprender la gratuidad del juego y de la maravilla.

El acento sobre la gratuidad se abre, en fin, hacia la dimensión creativa del eros, que sobrepasa las relaciones interpersonales y enviste la relación del hombre con el cosmos. En las relaciones entre los individuos y en las relaciones entre las cosas, el eros desvinculado de las obligaciones reproductivas es una fuerza que aumenta el empuje creativo, la innovación, la transformación no guiada por el cálculo.

Pero, lejos de prefigurar una sociedad transparente de la creatividad, de la expresión y de la pura comunicación, esta perspectiva acentúa la ambivalencia de la acción humana, individual y colectiva. La gratuidad significa aceptación de la inseguridad y del riesgo, asumir responsabilidad hacia sí mismo y hacia el otro, en una situación en la cual faltan las garantías externas a la misma relación.

El orden de la gratuidad, del no-calculable, atestigua la irreductibilidad del individuo a la relación, del uno al dos. Si se acepta que no todo es calculable en las relaciones entre los hombres y no todo se agota en el intercambio, entonces la *alteridad* irreductible que caracteriza a la experiencia de cada individuo puede convertirse en el fundamento reconocido de una nueva autonomía y posibilita la relación sobre nuevas bases.[4]

No obstante esto no elimina las dudas y las diferencias de relaciones fundadas casi del todo sobre la elección y debilita el fundamento de la solidaridad, exponiendo el vínculo social a una gran precariedad. El riesgo de la disgregación y de un individualismo catastrófico no puede ser ignorado.

Pero es justamente a partir de esta consciente fragilidad que puede comenzar la transformación en las orientaciones éticas que están en la base de la convivencia. Un fundamento diverso a la comunicación y a la solidaridad puede ser asegurado solamente por la ética situacional, que no se escape del riesgo de la elección y que esté en capacidad de meta comunicar sobre los modelos que están en la base de la misma elección. Una ética situacional es necesariamente una ética de la responsabilidad (Gilligan, 1987).

Una vez que la sobrevivencia del género humano ya no está garantizada por la voluntad divina o por las leyes de la evolución, una vez que el fundamento de la relación y de la comunicación depende, principalmente, de los

[4] El mito de una comunicación transparente queda en el trasfondo del imponente último trabajo de Habermas (1984 y 1987). Para una crítica en esta dirección véase Crespi (1987).

mismos hombres, la elección de existir y de existir-con (de vivir y de convivir) está confiada únicamente a la responsabilidad de cada uno.

Tal tipo de elección puede reanudar todos los hilos que ligan al individuo a la especie, a los vivientes y al cosmos. Cada uno puede entonces reconocer su parte de responsabilidad hacia el destino del género humano y hacia las generaciones futuras. Pero también volver a encontrar el respeto hacia las otras especies vivientes y hacia el universo del cual el hombre es parte. En este reconocimiento se concentra toda la sabiduría de las culturas tradicionales, que confían al hombre tecnológico de los sistemas complejos como única y fundamental herencia, la posibilidad de seguir asombrándose frente a lo que existe.

El asombro, en una cultura tan desencantada como aquella que la modernidad ha producido, es tal vez la señal más profunda de una libertad posible. La señal de una libertad que cambia.

RECURSOS Y LÍMITES DEL PLANETA INTERIOR

> Nan-in, un maestro japonés de la edad Meiji,
> recibió la visita de un profesor universitario que
> había ido donde él para interrogarlo sobre el Zen.
> Nan-in sirvió el té. Colmó la taza de su huésped y
> luego continuó regando. El profesor vio regarse el té
> y no logró contenerse. "¡Está llena, dijo, ya no entra
> más!". Como esta taza, dijo Nan-in, tú estás repleto
> de tus opiniones y tus conjeturas. ¿Cómo puedo
> explicarte el Zen si tú no vacías tu taza?

El planeta interior

Los temas ecológicos han conquistado definitivamente la atención de los medios de comunicación y de la conciencia común. Se han vuelto ya un objeto precioso para los apetitos del mercado político y del mercado *tout court*.

Pero a pesar de este éxito, del cual es útil reconocer la ambivalencia, la conciencia se queda confinada, en la mayoría de los casos, al destino del planeta, entendido como hábitat físico-social de la especie humana. De manera que nos ocupamos más del "planeta exterior" en los miedos, en las protestas y en los proyectos que el movimiento verde alimenta.

Sin embargo, otro planeta está involucrado en los procesos de transformación radical a los que estamos asistiendo, el planeta interior, aquel que se refiere a la estructura biológica, emocional, cognoscitiva, que está en la base de la experiencia y de las relaciones de cada uno de nosotros.

De este planeta quisiera ocuparme, ya que las posibilidades y los riesgos que lo amenazan son cruciales para la vida individual y para el destino de la especie. Dentro de la cultura ecologista, la atención hacia esta dimensión parece relegada a áreas marginales, a menudo confinada al obsequio ritual de la "diferencia femenina", o si no a debates puramente intelectuales. Incluso el descubrimiento tardío de Bateson, que se convirtió rápidamente en una moda o en un apresurado maquillaje de viejos lenguajes, no ha producido una real asimilación de un nuevo punto de vista. Hablar del planeta interior significa, entonces, no tanto incluir un nuevo tema en la agenda ya repleta de otros asuntos también urgentes, sino más bien señalar la necesidad de modificar la mirada.

La cuestión ecológica es un síntoma

Como ante un mensaje del cuerpo, precisamente como un síntoma, podemos enfrentar los problemas ecológicos con dos actitudes distintas para "resolverlos" o para "escucharlos". La medicina tecnológica e intervencionista sancionó el triunfo de las prácticas "resolutivas", eliminando toda posibilidad de auscultamiento. Frente a la cuestión ecológica podría prevalecer una orientación similar que, antes que reconocer en los fenómenos de la naturaleza el síntoma, los convierte en cambio en objeto exclusivo de intervención, midiendo su éxito sobre la eficacia de las técnicas empleadas. Olvidando, de esta forma, que la supresión de los síntomas no es el fin de la enfermedad, sino sólo su transferencia.

¿Por qué existe una "cuestión ecológica"? No es sólo porque la contaminación amenaza nuestra existencia, y los desastres ambientales son visibles para todos, sino porque ha cambiado profundamente nuestra percepción cultural y social de la realidad en la cual vivimos. Sin tomar en cuenta este salto cualitativo que toca el modo mismo de representarnos el mundo, o sea nuestra mente y nuestras emociones, las preguntas que nos planteamos pueden ser ilusoriamente circunscritas a "problemas del ambiente", mientras que la "cuestión ecológica" interroga la conciencia contemporánea de manera mucho más radical.

La cuestión ecológica es ante todo un *problema de sistema*, revela la interdependencia planetaria, traspasando así los límites de la conciencia y de la acción humana. Estamos al final de la causalidad lineal, de la explicación monocausal, de las "determinaciones en última instancia". Somos parte de sistemas en los cuales la circularidad de las causas exige una restructuración de nuestros modelos cognoscitivos y de nuestras expectativas hacia la realidad. Exige, ante todo, una redefinición de la mirada "objetiva" sobre el mundo, que incluya en el campo de la observación las finalidades, los afectos, las fragilidades del observador, o sea, todo lo que hasta ahora había sido

considerado "deformación" subjetiva, extraña al núcleo duro de una ciencia auténticamente dura.

La altiva seguridad con la cual la ciencia como institución pública propone sus certezas no corresponde a la realidad de la investigación científica y a la conciencia de un número creciente de científicos. Los límites del conocimiento, el carácter hipotético de la investigación, el área desproporcionada de incertidumbre dentro de la cual se mueven las decisiones y las elecciones de los científicos, son elementos que deben entrar en el discurso público sobre la ciencia. Contribuyendo, de esta forma, a debilitar, si no a desmantelar, los fundamentos de aquella fe tecnológica que confía a la ciencia las esperanzas de salvación de las catástrofes que son una amenaza.

La cuestión ecológica pone en primer plano, además, la *dimensión cultural* de la acción humana. La sociedad industrial organiza su propia experiencia alrededor de la fatalidad de las leyes económicas y el poder de las técnicas. La cuestión ecológica revela, en cambio, que en el corazón de la sobrevivencia ya no está el sistema de los medios sobre los cuales se fundamenta la racionalidad medios-fines, sino el problema de las finalidades, o sea, de los modelos culturales que orientan su accionar. La cultura, como capacidad de dar un significado a los objetos y a las relaciones, es el horizonte insuperable en el cual pueden ser puestas las interrogantes sobre el destino del género humano. No es posible imaginar un futuro vivible sin intervenir sobre las relaciones sociales, sobre los sistemas simbólicos, sobre la circulación de informaciones y, *sobre todo*, sin que intervenga sobre los aparatos técnicos. Aquellos que se preocupan por gobernar la complejidad actuando sobre las cosas se arriesgan a un error de visión, de prospección, una especie de miopía sustancial. La eficacia sobre las cosas depende actualmente cada vez más, de la capacidad de actuar sobre los códigos simbólicos que organizan la vida cotidiana, sobre los sistemas políticos, sobre las formas de producción y de consumo.

La realidad en la cual vivimos es una construcción cultural, nuestras representaciones filtran nuestra relación con el mundo. Por primera vez en la historia de la especie, esta afirmación es verdadera también en sentido literal. De hecho, el mundo del cual hablamos hoy es un mundo global a escala planetaria y es tal únicamente por la información, o sea, por los procesos culturales por medio de los cuales nos lo representamos. Las consecuencias de este cambio son enormes. Antes que nada, es la creciente inadecuación del sistema internacional, fundado sobre las relaciones entre Estados-naciones soberanos, para enfrentar los problemas globales. Pero el surgimiento de una dimensión transnacional de los problemas y de los actores sociales, antes que una cuestión política es una señal de que la acción humana produce ahora culturalmente su propio espacio. El planeta ya no es solamente un lugar físico, sino que llega a ser un espacio social unificado.

La función sintomática que la cuestión ecológica desempeña se evidencia incluso en que los problemas del ambiente comprometen a los *individuos* en cuanto tales y no en cuanto pertenecientes a un grupo, a una clase, a un Estado. Estas pertenencias que en la época moderna constituyeron la base para la formación de los intereses y de las solidaridades, no dejan de existir, pero es cada vez más evidente que el destino de la especie y del ecosistema es hoy un problema que afecta la vida de todos. La transformación no es ya separable de la responsabilidad individual; el compromiso directo y personal se convierte en condición y recurso para la intervención en el sistema.

Finalmente la cuestión ecológica nos indica que el *conflicto* es una dimensión fisiológica de los sistemas complejos. La diferenciación de los intereses y de las culturas, la incertidumbre como condición permanente de la acción humana, crean una cuota no eliminable de conflictos. La cultura industrial ha considerado el conflicto como efecto necesario de la explotación o como patología social. Reconocer, en cambio, que el conflicto no se puede eliminar, sino solamente gestionar, negociar, resolver, significa redefinir los criterios de la convivencia. Solamente el esfuerzo de volver transparentes y negociables las diferencias, las posibilidades y los vínculos de la vida humana asociada, puede fundar una nueva solidaridad tanto en las microrrelaciones como en los macrosistemas.

Dilemas

Si la cuestión ecológica es un síntoma revelador de otra cosa ¿qué le dice entonces a la conciencia de los habitantes de un planeta que se ha convertido en aldea global? Seguramente es uno de los grandes dilemas que atraviesan la vida individual y social en el escenario contemporáneo. Si la incertidumbre caracteriza el aumento de complejidad de los sistemas en los cuales vivimos, las decisiones son la respuesta que intenta reducir la incertidumbre en el espacio de la acción. Pero el decidir que permite actuar es también un intento de fuga, una negación y un ocultamiento de los dilemas inherentes a la decisión misma.

Hay problemas sin solución que definen los límites culturales y sociales de la complejidad. Polaridades entre las cuales es imposible elegir porque su tensión es el hilo sobre el cual se sostiene y se renueva el inestable equilibrio de un sistema con alta diferenciación. Son problemas que es imposible no tratar de resolver, pero cuya solución no hace más que trasladar la incertidumbre. Las decisiones son la manera en la cual los enfrentamos, pero decidir significa también esquivar una tensión que puede a veces presentarse insoportable. Una manera de evitar los dilemas y la posibilidad de nombrarlos.

Ante todo, el dilema entre *autonomía* y *control*, entre la tensión para valorizar las capacidades y las elecciones individuales y la tendencia a crear

sistemas de manipulación del comportamiento, que hoy comprometen las estructuras cerebrales y la misma estructura genética. Las sociedades contemporáneas llevan su poder de acción sobre sí mismas, hacia fronteras jamás alcanzadas por ninguna cultura del pasado. La situación nuclear y la ingeniería genética atestiguan, de diferente manera, la capacidad extrema de las sociedades contemporáneas de "producirse" hasta el límite de la destrucción. Aparece entonces un nuevo dilema entre *responsabilidad* y *omnipotencia*, entre la tendencia a ampliar la capacidad de intervención de los sistemas humanos sobre ellos mismos y la necesidad de responder (response-*ability*) a los vínculos de la "naturaleza" dentro y fuera de nosotros.

A este poder se añade otro dilema. La acción de la especie humana sobre sí misma y sobre su ambiente depende de conocimientos científicos irreversibles que ya no es posible borrar (excepto en la hipótesis de una catástrofe regresiva que revierta el estadio evolutivo alcanzado). Al mismo tiempo, la utilización de estos conocimientos depende de elecciones reversibles, ligadas a las políticas energéticas, científicas y militares y al comportamiento de los aparatos políticos que rigen tales elecciones. El dilema entre *irreversibilidad de la información / reversibilidad de las elecciones* abre, desde ahora, una reflexión exaltante y dramática acerca de las perspectivas de una ética pública en la era posnuclear.

Por último, la planetarización del sistema mundial ya no deja más "exterioridades": territorios y culturas existen ahora solamente como dimensiones internas del sistema planetario. Pero la "internalización" abre un nuevo dilema de *inclusión-exclusión*. La inclusión empuja hacia una equiparación de las diferencias y transforma las culturas periféricas en apéndices insignificantes y folklóricos de los pocos centros donde se elaboran los códigos culturales y donde se difunden en el gran mercado de los medios de comunicación. La resistencia a esta homologación está casi inevitablemente destinada a producir procesos de exclusión, que significan reducción al silencio y a la muerte cultural.

Libertad que cambia

Estos grandes dilemas yacen, casi nunca nombrados, sobre el trasfondo de las decisiones que caracterizan al gobierno de la complejidad. La neutralidad de los procedimientos sustrae su visibilidad, y por lo tanto sustrae del debate y del control de la "sociedad civil" muchas de las cuestiones que interesan a la vida de cada uno, al destino de la especie y a la calidad de la evolución posible. Para sacar a la luz estos dilemas se requiere ahora de algo más de conciencia y de acción. Por medio de ellos estamos llamados a redefinir la noción de libertad que habíamos heredado de la época moderna.

En sociedades posmateriales, en las cuales las necesidades primarias pueden ser satisfechas, la libertad *de las necesidades* se sustituye por la

elección *de la necesidad*, o sea, la conciencia de que las necesidades son una elección y no una carencia impuesta por la escasez. La dimensión cultural de las necesidades toma la iniciativa y abre el espacio impredecible del proyecto, de la creación y de la gratuidad. A la libertad de *tener* que caracterizó al hombre *oeconomicus*, le sustituye la libertad de *ser*: se abre la confrontación entre nuevos poderes que intervienen sobre el nacimiento y la muerte, la salud y la enfermedad, la identidad biológica y sexual de los individuos, y la exigencia de estos últimos de disponer de su existencia y de determinar su calidad. Del derecho a la *igualdad*, que fue la bandera de las revoluciones modernas y que está todavía lejos de ser realmente conquistada, aparece hoy el derecho a la *diferencia*. El reconocimiento y el respeto de la diversidad entre los individuos, los lenguajes, las culturas abren el camino hacia una nueva definición de la solidaridad y de la convivencia.

De estos derechos, el mundo en el cual vivimos está todavía muy lejos, sobre todo si se piensa en las desesperantes fracturas entre los bloques geopolíticos, en el desequilibrio casi incurable del norte-sur, y en la acumulación de la rabia de los excluidos. Sin embargo, estos derechos ya están entre nosotros, se abren paso en nuestra cotidianeidad y en nuestra cultura civil. De ellos depende la posibilidad de enfrentar de diversa manera los grandes dilemas contemporáneos y hasta aquellos problemas planetarios que parecen dramáticamente indisolubles.

Alrededor de estos derechos se abre una confrontación que va mucho más allá de los riesgos de la contaminación, que abarca una nueva cultura de la especie. Espacio y tiempo humano están irreversiblemente entrelazados en la conciencia de ser parte del planeta, e incluso más allá del universo. Vivir como hombre obliga a habitar con responsabilidad la Tierra y a adentrarnos en los límites irreductibles puestos a la producción destructiva de nuestra especie, dentro de aquel territorio del silencio y del respeto debido a lo que existe en cuanto que existe. Difícil frontera que toda sociedad humana ha reconocido de distintas formas y que las sociedades que tienen el poder de crearse y destruirse deben hoy redefinir. La vida sobre el planeta ya no está garantizada por un orden divino, sino que está puesta en las manos dubitativas y frágiles de los hombres.

Límite y posibilidad

Esta constatación pone, en primer plano, la necesidad de definir la acción humana como construcción de posibilidades dentro de ciertos límites. La referencia a los límites tiene que ser entendida en un doble sentido. Límite indica finitud, reconocimiento de la corporeidad y de la muerte como espacio de la condición humana. El cuerpo que vive, que sufre y que muere

sigue recordando a nuestra fe tecnológica la finitud del tiempo humano que sustituye la relación con lo sagrado-presente en otras culturas.

En cambio, el acento sobre la posibilidad señala, en primer lugar, el empuje incontenible de la acción humana para superar el límite del dolor y de la muerte al trasladar la frontera del tiempo y del espacio de la experiencia. En segundo lugar, es un testimonio de aquella tendencia de la especie hacia la "cerebralización" que "eleva" al cuerpo dentro del sentido producido por sus facultades superiores. Somos naturaleza, pero de esta naturaleza seguimos buscando y produciendo un significado. Por último, en tercer lugar, posibilita la visión de la dimensión de la solidaridad y de la comunicación como impulso para hacer menos opaca e irreductible la diversidad.

Esta tensión *límites/posibilidades* involucra de manera especial la concepción de la racionalidad, así como se la definió dentro del horizonte de la modernidad occidental. Mientras se revela lo precario de una racionalidad fundamentada exclusivamente sobre el cálculo medios-fines se abre el camino para otros modos de conocer. Las emociones, la intuición, la creatividad, la percepción "femenina" del mundo, entran con todo derecho en el proceso de construcción de nuestra realidad individual y social. Se trata de reconocerles su papel y de no esconder su presencia.

También la capacidad ética pierde la certeza de los fines absolutos y se encuentra entregada a la responsabilidad y al riesgo de la *convivencia* entre diversos. Mientras que aumenta la gravedad de los abismos que separan áreas y gente del planeta, la responsabilidad se traslada cada vez más hacia la acción individual. A nuestra capacidad de elección consciente está confiada la sobrevivencia del ecosistema; es por eso que el planeta interior nos interesa tanto; porque es lo que más individualmente nos define y nos pertenece.

Nómadas del presente

Desde su surgimiento, el mundo moderno se ofreció a la acción individual como campo abierto a lo posible. Los mitos del progreso y de la libertad alimentan el sueño del rescate de los vínculos con la naturaleza, con la sumisión de ésta al poder de la técnica; pero la promesa de rescate se refiere al mismo tiempo a la vida del individuo, para el cual se prefigura un camino abierto hacia la autonomía y la plena realización de sus potencialidades.

Estas orientaciones circunscriben el horizonte histórico de la modernidad en todas sus variantes, racionalistas y utópicas, y dentro de esta herencia se mueve todavía, pese a todo, el léxico de nuestras esperanzas y nuestros miedos.

El escenario de la complejidad de un sistema irreversiblemente planetario y de un futuro suspendido en la amenaza de la catástrofe ha minado profundamente el optimismo de los mitos de salvación. Pero no nos ha sus-

traído todavía de la herencia más exaltante y dramática de la modernidad: la necesidad y la responsabilidad de *exigir como individuos*. Esto es, de ser sujetos de acción, capaces de dirección y de sentido, pero también polos de una red de convivencia y de comunicación.

Los dilemas a los cuales hice referencia asedian la experiencia cotidiana de los hijos del desencanto. Los individuos se encuentran implicados en una pluralidad de pertenencias que brotan de la multiplicación de las posiciones sociales, de las redes asociativas, de los grupos de referencia. Entramos y salimos de estos sistemas mucho más a menudo y más fácilmente que en el pasado, somos animales migrantes en los laberintos de la metrópoli, viajeros del planeta, nómadas del presente.

Nos transformamos en terminales sensibles, emisoras y receptoras de una cantidad de información que no tiene parangón con ninguna cultura precedente. Los medios de comunicación, el ambiente de trabajo, las relaciones interpersonales, hasta el tiempo libre, producen información dirigida a los individuos, que deben de recibirlas, analizarlas, memorizarlas y casi siempre responder con ulteriores informaciones.

El ritmo acelerado del cambio, la multiplicidad de las pertenencias, el exceso de posibilidades y de mensajes dilatan nuestra experiencia cognoscitiva y afectiva, debilitan los puntos de referencia tradicionales sobre los cuales cada uno fundamentaba la consistencia y la continuidad de su propia existencia (familia, iglesia, partido, raza y clase).

La posibilidad para cada uno de nosotros de decir con seguridad en el tiempo "yo soy..." se hace incierta. Tenemos necesidad de dar continuamente respuesta a la pregunta "¿quién soy yo?" Nos persigue la fragilidad de una presencia a la cual urge siempre un fundamento: buscamos anclas para permanecer y dudamos de nuestra biografía. La "pérdida del hogar", del yo, se vuelve de esta forma experiencia común y el individuo debe construir y reconstruir la "casa" propia, frente al cambio vertiginoso de los acontecimientos y de las relaciones.

El tiempo cotidiano se hace múltiple y discontinuo, porque implica el cambio de un universo a otro de la experiencia: desde una a otra red de pertenencia del lenguaje y de los códigos de cierto territorio hacia espacios sociales semántica y afectivamente distantes. El tiempo pierde su uniformidad y asume el ritmo variable impuesto por el flujo y la calidad de la información que recibimos y emitimos. Nuestra percepción se dilata o se restringe, se detiene o se acelera en la variabilidad de las migraciones, en las cuales participamos o hacia las cuales somos arrastrados.

En su afirmación, la modernidad borra el tiempo cíclico del mito y se ha adueñado de la linealidad finalista del tiempo cristiano. Dentro de la versión laicizada de un llamado al progreso o a la revolución, el mundo moderno mantiene firme la idea de que la historia humana camina hacia la salvación y que el presente tiene significado en cuanto es conocido el fin del tiempo.

Actualmente, como testigos consternados del ocaso de las grandes narraciones de salvación, recoge de nosotros el destino de la elección. Frente a lo posible que seduce y amenaza no nos podemos sustraer del riesgo de la decisión (de la cual la catástrofe es figura y metáfora extrema).

Individuación y metamorfosis

Justamente la paradoja de una apertura sin límites, y a la vez sin salida (imposible no elegir entre posibles), revela por primera vez, de manera evidente, la unicidad de la experiencia individual, el irresistible llamado a la individuación. Si perdemos la finalidad del tiempo, entonces ésta llega a ser construcción irrepetible, y cada instante en su interior adquiere medida de infinito. El tiempo ya no lleva consigo más sentido que aquel del cual uno es artífice para sí mismo y para su mundo, o sea de aquel en grado de producir y de compartir-con-otros.

Sin embargo, no por esto se elimina la necesidad de unidad, la búsqueda de permanencia en el cambio. Pero la continuidad de la experiencia individual ya no puede ser confiada a una identificación estable con un modelo, un grupo, una cultura, y tal vez hasta con una biografía. La cualidad necesaria de los habitantes de un mundo desencantado podría parecer entonces la aridez del cinismo y de la distancia.

En realidad, nadie es más inmóvil que el cínico y no hay rigidez más grande que aquella que empleamos en defender por medio de la distancia nuestra fragilidad no declarada. No necesitan de esta frialdad los habitantes de la complejidad, sino de una capacidad apasionada de *cambiar de forma*, de redefinirse en el presente, de hacer reversibles elecciones y decisiones.

La *metamorfosis* es la respuesta a un mundo que nos pide multiplicar los rostros, los lenguajes, las relaciones. Respuesta "cálida", jamás libre de temores y temblores y nunca avara de amor. Sin la compasión para sí mismo y para el otro, sin la esperanza y la humildad no es posible cambiar de forma. Se puede solamente cambiar de máscara, confiando, ¿hasta cuándo?, en el juego vacío de la representación de sí mismo.

En el punto de intersección entre numerosos circuitos de información, en el cruce de vías de redes relacionales complejas, el individuo se arriesga a encontrarse sumergido por el ruido, desgarrado por demasiados cambios y demasiados deseos. Puede mantener su unidad solamente si se vuelve capaz de *abrir y cerrar*, de participar y sustraerse al flujo de los mensajes, al llamado de los posibles, a los pedidos de los afectos.

Se vuelve, entonces, vital para cada uno descubrir un ritmo de entrada y de salida de las relaciones que permita dar y recibir informaciones sin perder el sentido de la comunicación y sin que se banalice el sujeto mismo de la comunicación.

Vivir y con-vivir

Las relaciones entre los hombres, ya no garantizadas por las necesidades biológicas o por la fatalidad de las leyes históricas, llegan a ser entonces campo de elección, terreno de la inseguridad y del riesgo. La comunicación se hace encuentro posible entre diversos espacios de responsabilidad como capacidad de "responder" al otro y a sí mismos. La gratuidad del encuentro como don y reciprocidad rebasa las relaciones personales y se amplía hasta abarcar la relación del hombre con el cosmos.

Lejos del prefigurar una sociedad transparente del eros, de la creatividad y de la expresión, esta perspectiva acentúa la ambivalencia de la acción humana, individual y colectiva. Ella nos sitúa por entero dentro de la paradoja de la sociabilidad humana. El orden de la *gratuidad*, de lo no calculable, atestigua la irreductibilidad del individuo a la relación del uno al dos; contemporáneamente revela nuestra radical necesidad de existir-con. Cuando las relaciones entre los hombres se confían únicamente a la elección, el fundamento de la solidaridad se vuelve frágil y el vínculo social se encuentra expuesto a una gran precariedad. La amenaza de la disgregación y de un individualismo catastrófico pertenece a nuestro horizonte. Pero justamente si se acepta que en nuestras relaciones no todo es calculable y no todo se agota en el intercambio, la *alteridad*, que caracteriza la experiencia de todo individuo, deviene en el fundamento de una nueva autonomía y puede alimentar la solidaridad con una pasión no ciega. De esta fragilidad consciente, comienza el cambio de las orientaciones éticas que están en la base de la convivencia.

Necesitamos de una ética que no nos sustraiga al riesgo de la elección y que nos vuelva capaces de metacomunicar las finalidades y los criterios que están en la base de la elección misma. Una ética situacional, en capacidad de dar dignidad a la decisión individual y de reanudar los hilos que ligan al individuo con la especie, con los vivientes, con el cosmos. Una ética que mantenga la posibilidad de asombrarnos frente a lo que existe, sin cesar de cambiar de forma.

En el descubrimiento de que la salvación ya no está garantizada por un destino final de la historia, naufraga la racionalidad de Occidente con sus pretensiones de absoluto y con su voluntad de dominio. Pero al mismo tiempo ella resurge como aspiración a una vida humana dotada de sentido. Como racionalidad del convivir y como experiencia de la finitud.

Si los valores ya no tienen el sello del absoluto, su único fundamento está en la capacidad de los hombres de ponerse de acuerdo. Al *homo sapiens*, especie erecta y "cerebralizada", le toca la fatiga de reconocerse tendido "entre la tierra y el cielo", como diría la antigua sabiduría oriental: aceptando su enraizamiento en la tierra sobre la cual los humanos apoyan los pies y afirmando su aspiración al cielo, hacia el cual está orientada su cabeza.

Tendidos entre estos dos polos que marcan los límites de la condición humana, sustraídos a la naturaleza por su capacidad de lenguaje y a ella restituidos por su cuerpo, es en el lenguaje y en el cuerpo que los hombres de la complejidad pueden buscar las bases para una ética capaz de enfrentar los problemas de un planeta ya enteramente moldeado por la intervención humana.

El cuerpo dibuja los límites de la naturaleza fuera y dentro de nosotros: los grandes ritmos del nacimiento y de la muerte, la conexión permanente al ciclo del día y de la noche, de las estaciones, del crecimiento y del envejecimiento. En el mundo construido por la técnica, el equilibrio, el ritmo, el respeto de los límites ya no son, si es que alguna vez lo fueron, el resultado espontáneo de una naturaleza "madre y maestra".

Ellos son, en cambio, el fruto de elecciones individuales y colectivas, de una moralidad consciente que "se encarga" y al mismo tiempo "responde" a la naturaleza (la responsabilidad implica, en efecto, contemporáneamente la capacidad de *responder* y de *responder a*).

Esta doble valencia de la responsabilidad coloca simultáneamente las raíces de la ética dentro del lenguaje. La cultura es el espacio dentro del cual, de manera insuperable, toda elección moral toma forma. En la sociedad planetaria de la información, nombrar equivale a hacer existir. Qué hacer del lenguaje, es la nueva frontera de una ética de la complejidad. ¿Cómo y para qué finalidades utilizar el *poder de nominación* que nos permite fabricar el mundo y subordinarlo a los sentidos con los cuales le damos (o no) voz? El lenguaje enfrenta el desafío del sentido o su reducción a signo. Es en él donde también la naturaleza puede ser nombrada o borrada.

Entre cuerpo y lenguaje o, más bien, entre los distintos lenguajes con los cuales nombramos nuestro mundo, conviene entonces saber moverse con flexibilidad, disponibilidad al cambio, respeto del límite. No existe más un anclaje estable a los criterios y a los valores que guían nuestras elecciones sino aquello que podemos *producir juntos*, reconociendo el carácter construido y sus límites temporales. Para los individuos como para las colectividades se trata de aceptar *existir a plazo* y *poder cambiar*. Retorna, por lo tanto, el tema de la metamorfosis, de la capacidad de cambiar de forma como condición para la convivencia.

Elogio de la maravilla

El cambio de forma exige la fluidez de las transiciones, la capacidad de mantener y perder el riesgo generoso y la prudencia del límite. La racionalidad fría del cálculo que ha guiado a la experiencia moderna de Occidente se adapta mal a esta exigencia. Se requiere de nuevas cualidades que comenzamos a aprender.

Pasar de una forma a otra sin explotar, tener juntos los fragmentos de lo imprevisible, pide capacidad de intuición y de imaginación desde siempre encerradas dentro de los territorios segregados a los cuales está permitido acceder ocasionalmente y por excepción: el sueño, el juego y el encuentro de amor.

No hay metamorfosis sin pérdida y sin visión, se puede cambiar de forma sólo si se está dispuesto a perderse, a maravillarse y a imaginar. Las fábulas que necesitan los habitantes de un mundo desencantado no hablan más de hadas y de brujas pero deben, de todas formas, enseñarnos la maravilla.

De ésta hemos perdido el lenguaje. Para asombrarse se necesitan ojos limpios y mente libre. Condición rara para los herederos de la fe tecnológica: la cultura de la cual somos hijos es, de hecho, todavía la industrial ya sin la pasión de la utopía. El gran resorte del progreso ya no mueve el reloj de la historia y nos deja huérfanos de esperanza. Estamos de esta manera cargados de pasado y todavía ansiosos de porvenir, sin el consuelo ya de creer. El desencanto llega a ser fácilmente parecido a ciertos terrenos baldíos que rodean las periferias de nuestras metrópolis, desiertos áridos pero repletos de residuos de la civilización.

Lo maravilloso, en cambio, necesita de espacio para adherirse. Los territorios del planeta interior no tienen límites y recién hemos comenzado a explorarlos. Los próximos años parecen destinados a revelarnos continentes todavía desconocidos. Hidalgos ávidos y burdos están preparando ejércitos para la búsqueda de "El Dorado". Debe en cambio ser posible que de estas tierras tan únicas y tan íntimas cada uno se vuelva explorador y guardián. Atenderlas, salvaguardarlas de los riesgos que las amenazan, cultivarlas con respeto y sin violencia, es una responsabilidad a la cual estamos ya desde ahora obligados. Una tarea que necesita de los individuos, pero que no podemos considerar un problema individual.

Una ecología de las elecciones económicas, de las políticas, de las tecnologías, no se puede dar sin una ecología de lo cotidiano, de las palabras y de los gestos con los cuales hacemos existir o destruir el planeta interior. Las formas de reflexibilidad y de comunicación son el terreno dentro del cual se aplica un aprendizaje de segundo nivel, que ya está comenzando a sustituir a una cultura centrada exclusivamente sobre los contenidos, sobre los valores, sobre los objetivos. Las *formas* y los *procesos* de la acción humana se vuelven extremadamente importantes, cuando la velocidad del cambio provoca una obsolescencia cada vez mas rápida y una sustitución de los contenidos. El *cómo* de la acción adquiere valor de palabra, mucho más que el *qué cosa.*

Hacer de los procesos cognoscitivos, corpóreos, relacionales, un campo de intervención consciente, significa transformar el comportamiento en mensaje, en palabra significante. Una palabra capaz de atestiguar la profunda ligazón entre el adentro y el afuera, entre la naturaleza que somos y la

que habitamos. El desafío al que nos enfrentamos es el de existir en la continuidad y la discontinuidad que ligan naturaleza y cultura, en la paradoja de *devenir conscientemente*, o sea, *cultura, naturaleza.* El planeta interior, punto de encuentro entre cuerpo y lenguaje, entre comportamiento y reflexibilidad, es el anillo de esta conexión, la conjunción entre "la tierra y el cielo".

Como decía, de los paisajes del interior hemos, hasta ahora, explorado sólo las playas más cercanas. No todo aquello que puede reservarnos el descubrimiento pertenece al orden de la racionalidad, tal como el Occidente moderno la definió. Por esta definición, necesidades espirituales profundas han sido a menudo sacrificadas. Nuevos misticismos renacen hoy para recordar la sed insatisfecha de sacralidad. Violentos, ellos también como toda predicación de salvación, los conquistadores cuentan con la fuerza de las armas, pero los misioneros acompañan con la violencia de las palabras. La tarea de colonizar el planeta interior puede ser dividido entre los dos.

Enfrentar estos riesgos significa recorrer la paradójica vía *de una experiencia desacralizada de lo sagrado*, apertura a lo que continuamente se nos escapa, suspensión de la palabra, presencia y espera. Difícil camino, puesto que hasta las palabras parecen gastadas para nombrarlas. Y, sin embargo, es justamente hacia esta búsqueda que el planeta interior llama a aquellos que han atravesado el desencanto y que no le temen a la maravilla.

VI. DEMOCRACIA DE LA COMPLEJIDAD

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA

El conflicto como teatro: de personajes a signos

En la tradición del pensamiento social tanto progresista como conservador, el conflicto, y su representación política, es visto a menudo por medio de la imagen del teatro. Existe un escenario sobre el cual los personajes actúan; éstos siguen un guión, que prevé un final feliz, habitualmente definido desde el punto de vista del autor de dicho guión. Además, existe un público que debe tomar parte ya sea por uno u otro de los personajes principales de la obra —el héroe o el villano—, dado que esta elección determina el destino de la sociedad, su progreso hacia la civilización o su caída en la barbarie.

Esta imagen puede ser sumamente caricaturesca, pero no obstante es indudable que la visión contemporánea de los conflictos sociales todavía pertenece, en gran medida, a esta representación tradicional de la acción colectiva. Esta acción es percibida como un evento que tiene lugar sobre un escenario teatral, como un evento representado por personajes definidos por su papel dramático (y con los intelectuales en el papel de autores del guión, apuntadores, o incluso directores).

Las razones por las cuales la imagen tradicional de la acción colectiva se encuentra agotada, son básicamente de tipo histórico. Como se ha dicho en otras partes de este libro, los conflictos que impulsaron el análisis teórico de los movimientos sociales y, más en general, de los actores colectivos, estaban históricamente vinculados a formas de acción en las cuales el conflicto social estaba relacionado con las luchas por la obtención de la ciudadanía. Durante la fase del capitalismo industrial, la acción de la clase social (cuya observación promovió la construcción de teorías y métodos de análisis de la acción colectiva) comprendía un número de luchas entrelazadas respecto, por un lado, a las relaciones de clase inherentes al sistema productivo y, por otro, a la demanda de acceso al poder estatal y de extensión de los derechos políticos. El conflicto de la clase industrial se combinó así inextricablemente con la cuestión nacional y, en el área de los derechos, con la tarea de incluir a grupos sociales previamente excluidos.

Las formas más antiguas de acción colectiva, tales como las de la clase trabajadora industrial, eran vistas como personajes, como entidades "objeti-

vas" que se movían hacia un destino. Este modelo tradicional de la acción colectiva parecía plausible porque la naturaleza histórica de los actores colectivos era expresada mediante formas de acción que eran simultáneamente sociales y políticas. Considero que este modelo de acción colectiva bajo las condiciones del capitalismo industrial está ahora agotado. Esto no se debe a que la lucha por la obtención de la ciudadanía haya terminado, o a que no haya más áreas de la vida social que puedan ser democratizadas, sino más bien a que las dimensiones sociales y políticas de los conflictos colectivos han cambiado. Los conflictos sociales (en el sentido estricto de conflictos respecto de las relaciones sociales que constituyen un sistema dado) y las luchas por la ampliación de la ciudadanía (esto es, por la inclusión de grupos excluidos o carentes de derechos y de las reglas del juego político), son ahora distintos e involucran a actores y formas de acción sumamente diferentes.[1]

Existen también razones teóricas para hablar del fin de los movimientos como personajes. Estas razones se vinculan estrechamente a los intereses del análisis sociológico. Como traté de demostrar en los dos primeros capítulos de este libro, desde un punto de vista teórico, la imagen de un movimiento como personaje resulta inadecuada, y se disuelve junto con la idea metafísica y esencialista de un actor dotado de su propio espíritu, de un alma que lo mueve y que le brinda objetivos. El progreso del pensamiento y la investigación sociológicos ha llevado a que los actores colectivos sean vistos como el resultado de complejos procesos que favorecen o impiden la formación y el mantenimiento de vínculos de solidaridad, cultura compartida y organización, todos los cuales hacen posible la acción común. En otras palabras, la acción colectiva es vista como un producto social, como un conjunto de relaciones sociales, y no como un dato primario o una entidad metafísica determinada.[2]

Los fenómenos colectivos contemporáneos no se refieren principal-

[1] Esto no significa que las formas sociales y políticas de acción nunca se combinen empíricamente. Por el contrario, las luchas feministas son un ejemplo típico de cómo los movimientos combinan la demanda por la inclusión y los derechos de una categoría social excluida (la lucha por la emancipación) con la afirmación de una diferencia (la femenina), que desafía la lógica dominante del sistema (el movimiento de las mujeres).

Otro ejemplo del entrelazamiento de las demandas sociales y políticas se evidencia en los movimientos étnico-nacionales que han reaparecido en las sociedades occidentales más avanzadas. Estos movimientos sintetizan la referencia de la preocupación por la cuestión nacional y los nuevos problemas de identidad planteados por el desarrollo de las sociedades complejas. Véase Melucci, A. y Diani, M. (1983.)

[2] Las contribuciones sociológicas a la teoría de los "movimientos" especialmente los enfoques europeos y la teoría de la movilización de los recursos de la década de los setenta, están analizados en Melucci (1984). La teoría de la movilización de los recursos está analizada en Jenkins (1983:527-553); Klandermans (1984: 583-800), y Tarrow (1983). Respecto a los enfoques europeos, véase Touraine (1984) y Habermas (1984). La interpretación de la acción colectiva como una realidad "construida" está definida en Melucci (1984).

mente a la obtención de la ciudadanía. No es que este tema haya desaparecido. En la acción colectiva de las mujeres, de los excluidos, de las minorías étnicas, por ejemplo, el problema de los derechos, la desigualdad y la exclusión constituye gran parte del proceso de movilización. Pero lo que las mujeres, así como otros actores colectivos, han logrado es, sobre todo, practicar definiciones alternativas de sentido, en otras palabras, han creado significados y definiciones de identidad que contrastan con la creciente determinación de la vida individual y colectiva por parte del poder tecnocrático impersonal. Estos "movimientos" revelan conflictos respecto de los códigos —los reguladores formales del conocimiento— y los lenguajes que organizan nuestros procesos de aprendizaje y nuestras relaciones sociales.

Estos conflictos no tienen un tema, al menos no en el sentido esencialista cuasi metafísico en que se hablaba de "temas" de conflictos en el pasado. La acción colectiva contemporánea asume la forma de tramas subyacentes a la vida cotidiana. Dentro de estas tramas tiene lugar una experimentación con, y la práctica directa de, marcos alternativos de sentido como consecuencia de un compromiso personal que es subyacente y casi invisible (Melucci, 1984a y 1984b). Tales tramas producen y procesan el mismo tipo de recursos informativos que están en la base de nuevas formas del poder tecnocrático. Los "movimientos" surgen sólo en áreas limitadas, para fases limitadas, y mediante momentos de movilización que son la otra cara —completamentaria— de las tramas subyacentes. Así, por ejemplo, resulta difícil entender las movilizaciones masivas pacifistas, antirracistas, antipobreza, por los derechos humanos, si no se tiene en cuenta la vitalidad de las tramas subyacentes de las mujeres, los jóvenes, los ecologistas, las redes comunitarias y las culturas alternativas; estas tramas posibilitan tales movilizaciones y las hacen puntualmente visibles, esto es, en el momento en que surge una confrontación o un conflicto con una política pública.[3]

Estos dos polos de la acción colectiva (latencia y visibilidad) son inseparables. Aquellos que consideran la acción colectiva desde una posición profesional y política, generalmente limitan sus observaciones a la cara visible de la movilización, olvidando el hecho de que lo que la nutre es la producción diaria de marcos alternativos de sentido sobre los cuales se fundan y viven diariamente las propias tramas. Desde un punto de vista político, sin embargo, el problema que surge es la interrogante si ¿es posible hablar de la eficacia de este tipo de acción latente, y cómo evaluar su éxito o fracaso? Con referencia a tal acción, los conceptos como eficacia o éxito podrían ser considerados, *strictus sensu*, sin importancia. Esto se debe a que el conflicto se plantea principalmente sobre un terreno simbólico, mediante el desafío y

[3] Sobre las movilizaciones pacifistas en particular véase Melucci (1985: 789-816) y Lodi (1984). Sobre el papel desempeñado por las tramas subyacentes en el proceso de movilización véase también a Kriesi (1986).

la desestabilización de los códigos dominantes sobre los cuales se fundan las relaciones sociales dentro de sistemas informatizados de alta densidad. La simple existencia de un desafío simbólico es, *per se*, un método para desenmascarar los códigos dominantes, un modo diferente de percibir y denominar al mundo.

Esto, por cierto, no significa que este tipo de acción no tenga efectos visibles, como ya he establecido en otras partes de este libro. Las formas contemporáneas de acción colectiva producen efectos "mensurables" en por lo menos tres sectores. Primero, provocan la *modernización* y el *cambio institucional*, mediante la reforma política o la redefinición de culturas y prácticas organizativas. Un segundo efecto es la *selección de nuevas élites*. En muchos países occidentales, por ejemplo, durante los años setenta, la acción colectiva produjo ciertos cambios en las organizaciones políticas de izquierda o progresistas (tales como partidos políticos y sindicatos) y, sobre todo, tuvo como resultado el surgimiento de una nueva generación de personal calificado en los sectores clave de comunicaciones, medios masivos, publicidad y *marketing* de la "sociedad informatizada". (Un estudio sobre jóvenes ejecutivos dentro de estos sectores, especialmente en áreas metropolitanas, podría aclarar significativamente la relación entre las nuevas élites y las experiencias previas de "movimientos" o culturas alternativas.) El tercer efecto de la acción colectiva es la *innovación cultural*, esto es, la producción de modelos de comportamiento y relaciones sociales que ingresan en la vida cotidiana y en el mercado, modificando el funcionamiento del orden social mediante cambios en el lenguaje, los hábitos sexuales, las relaciones afectivas y los hábitos alimentarios y de vestimenta.

No obstante, la importancia de la acción colectiva no se limita a estos efectos, aunque la atención esté normalmente concentrada en ellos a fin de medir la eficacia o el éxito políticos de los "movimientos" contemporáneos. Restringir el análisis social a estos aspectos es pasar por alto una dimensión fundamental de los conflictos contemporáneos, es decir, los "movimientos" ya no operan como personajes sino como *signos*. Operan como signos en el sentido de que traducen su acción en desafíos simbólicos que desequilibran los códigos culturales dominantes, y revelan su irracionalidad y parcialidad, actuando en los niveles (de información y comunicación) en los cuales también operan las nuevas formas del poder tecnocrático.

La observación empírica indica las tres formas principales de desafío simbólico que ya mencioné. La primera es la *profecía*, o sea el acto de anunciar, basándose en experiencias que afectan la vida del individuo, que los marcos alternativos de sentido son posibles, y que la lógica operacional de los aparatos de poder no es la única "racionalidad" posible. La profecía, sin embargo, contiene una contradicción insuperable. Los profetas anuncian algo ajeno a ellos mismos, erigiéndose simultáneamente como modelos. Las mujeres hablan sobre un derecho a ser diferentes que va más allá de la

condición femenina actual, pero también deben basarse en la particularidad de su condición biológica e histórica. Los jóvenes hablan acerca de alternativas posibles en la definición y el uso del tiempo, pero también hablan contra el trasfondo de su condición marginal y precaria. El reclamo de los ecologistas por una naturaleza "pura" depende de una sociedad rica y desarrollada; y así sucesivamente. Los actores de los movimientos se enfrentan a menudo a la contradicción entre su papel profético y su actividad como actores sociales *particulares*.

Una segunda forma de desafío es la *paradoja*, la reversión de los códigos dominantes mediante su exageración, la cual a su vez revela su irracionalidad y los grados de silencio y de violencia que contienen. Con la retroactivación del discurso del poder, los "movimientos" revelan la naturaleza autocontradictoria de sus "razones" o, la inversa, muestran que lo que está catalogado como "irracional" por los aparatos dominantes es, quizá, dramáticamente verdadero.

El tercer tipo de desafío es la *representación*, es decir, la capacidad de los actores colectivos de aislar la forma del contenido permite, mediante un juego de espejos, la retransmisión al sistema de sus propias contradicciones. No es accidental que el uso de lenguajes expresivos, teatro, video e imágenes de varios tipos constituya una de las prácticas centrales de las tramas cotidianas de los "movimientos" contemporáneos.

Estas tres formas de desafío simbólico producen efectos sistémicos, los cuales no deben ser confundidos con la modernización y los cambios institucionales, con la circulación de élites o con los procesos de innovación cultural. Los efectos sistémicos consisten principalmente en hacer que el *poder resulte visible*. La función de los conflictos contemporáneos es hacer visible un poder que se esconde detrás de la racionalidad de procedimientos administrativos y organizativos, o de los aspectos del espectáculo de la política. El poder visible desaparece de las sociedades modernas; se multiplica y ramifica y es difícil localizarlo dentro de figuras o instituciones, aunque llega a tener un papel crucial en la configuración de todas las relaciones sociales.

En estas circunstancias, no sólo los "movimientos" sino también el mismo poder dejan de ser un "personaje". El poder se transforma en un conjunto de signos que son frecuentemente ocultados, entretejidos con los procedimientos, o cristalizados en el consumo generalizado del gran mercado de los medios masivos. En los sistemas complejos ya nadie es responsable de las metas de la vida social. Por lo tanto, una de las funciones fundamentales de la acción colectiva es precisamente explicitar estos fines, mediante la creación de espacios en los cuales el poder se hace visible. El poder que es reconocible es también negociable, ya que puede ser confrontado, y porque se ve forzado a tener en cuenta las diferencias. La acción colectiva hace posible la negociación y la instauración de acuerdos públicos que, aunque son cada vez más transitorios, sirven no obstante como condición para una democracia

política capaz de proteger a la comunidad de los riesgos cada vez mayores de un ejercicio arbitrario del poder o de la violencia; al quedar neutralizado detrás de la racionalidad formal de los procedimientos, el poder no puede ser controlado, a menos que se haga visible. Debe reconocerse, sin embargo, que en los sistemas contemporáneos, los espacios disponibles para lograr acuerdos son limitados y temporarios. Deben ser redefinidos continua y rápidamente, porque las diferencias cambian, los conflictos se desplazan, los acuerdos dejan de ser satisfactorios, y porque constantemente surgen nuevas formas de dominación.

¿El fin de la política?

Hasta este punto, mi tesis ciertamente no implica que en los sistemas complejos, la política se haya convertido en un simple residuo del pasado. Por el contrario, las relaciones "políticas" nunca han sido tan importantes como en los sistemas complejos. Nunca antes ha resultado tan necesario regular la complejidad mediante decisiones, opciones y "políticas", cuya frecuencia y difusión deben ser aseguradas, si se quiere reducir la incertidumbre de los sistemas, sujetos a cambios excepcionalmente rápidos. La complejidad y el cambio producen la necesidad de decisiones, y crean una pluralidad de intereses variables que no puede ser comparada con situaciones del pasado; la multiplicidad y mutabilidad de intereses tienen como resultado problemas de difícil solución. De ahí la necesidad de tomar decisiones que están continuamente sujetas a verificación y que están expuestas a las limitaciones y a los riesgos del consenso en condiciones de cambio rápido.

Defino una relación política como aquella que posibilita la reducción de la incertidumbre y la mediación de intereses opuestos mediante la toma de decisiones. Considero que, en este sentido, las relaciones políticas son fundamentales para el funcionamiento de sociedades complejas. En éstas estamos efectivamente presenciando un proceso de multiplicación y difusión de las instancias políticas. En distintas áreas de la vida social y dentro de instituciones y organizaciones de diversos tipos, se está verificando un proceso de transformación de las regulaciones autoritarias en relaciones políticas. Este proceso de "transformación de lo autoritario en lo político" implica la introducción de sistemas de intercambio y procedimientos de negociación que, mediante la confrontación y la mediación de intereses, producen decisiones, mientras que antes existían sólo mecanismos para transmitir autoritariamente regulaciones, mediante el poder.

Este "nivel político" de las relaciones se encuentra no sólo en los sistemas políticos nacionales, sino también dentro de numerosas instituciones productivas, educativas, administrativas y regionales, así como en áreas de la sociedad en las que, a menudo después de luchas, se gestan nuevas instan-

cias de decisiones políticas, representación de intereses y negociación. Este proceso de "politización" está vinculado con la complejidad de los sistemas informatizados, con la necesidad de enfrentar un medio mutable y con la multiplicación de los requerimientos de equilibrio dentro del mismo sistema. La importancia del "nivel político" de las relaciones es evidente no sólo en los actuales sistemas políticos parlamentarios occidentales; el problema de la política existe para cualquier sistema complejo, cualquiera que sea el tipo de organización política que para él se considere. Ningún proyecto de democratización, dentro de una sociedad avanzada, puede ignorar este problema aun si la tradición intelectual y práctica de los movimientos opositores resulta escasamente adecuada para su resolución. Durante demasiado tiempo se supuso que la especificidad y la lógica autónoma de los procesos de toma de decisiones y de los mecanismos de representación podían ser anuladas mediante el poder catártico de las luchas masivas. Hoy, en cambio, es evidente que estos problemas permanecen completamente sin resolver.

Esto no significa que la cuestión de los intereses que ingresan al proceso de toma de decisiones es irrelevante, o que todos estos intereses tienen el mismo peso, o que un sistema dado automáticamente asegura igualdad de acceso para cada interés. Significa, sin embargo, que los procesos de toma de decisiones y de representación son una condición específica y necesaria para el funcionamiento de un sistema complejo.

Este problema de los procesos de toma de decisiones, que funcionan mediante la representación, es subestimado o directamente ignorado por la tradición intelectual marxista. Esta tradición reduce la representación a sus formas "burguesas" y a las instituciones parlamentarias, anulando así el problema de cómo mediar y representar una pluralidad de intereses. El problema de la representación está ligado a la complejidad, y no puede, por lo tanto, ser anulado, cualquiera que sea el modelo de organización política que se considere. La representación involucra una diferencia inevitable entre los representantes y aquellos a quienes éstos representan, entre los intereses de cada uno y entre sus lógicas de acción concurrentes o divergentes. Todo proceso de transformación democrática debe necesariamente tener en cuenta esa diferencia entre las estructuras de representación y las demandas o los intereses de los representados, un proyecto de democratización que intente ser "progresista" o "radical" se ve forzado a imaginar los medios sociales y políticos para controlar esa diferencia. El no negar este problema ideológicamente constituye una condición necesaria para la democratización sólo si, y cuando, se le reconoce resulta posible buscar modos de controlar y reducir la distancia que separa al poder de las demandas sociales.

Para volver al tema inicial de las relaciones políticas, estas consideraciones sirven para adjudicar a la política su dimensión adecuada, reconociendo su especificidad y definiendo sus límites. La definición de la política como comprensiva es remplazada por un reconocimiento de su especificidad

y su "necesidad funcional". Para la tradición radical, este reconocimiento involucra un tránsito difícil que, intelectual y prácticamente hablando, implica la depuración que siempre acompaña a los procesos de desacralización y laicización de la vida social.

La política garantiza la posibilidad de mediatizar intereses para producir decisiones. Hay dos razones diferentes por las cuales la política, en este sentido, no constituye el total de la vida social:

1) Existen estructuras e intereses que preceden, delimitan y condicionan la política. Aun si son subsiguientemente mediatizadas por la política, estas estructuras y estos intereses existen independientemente de toda ilusión o pluralismo ideológico, y de toda pretensión oficial de representar a la sociedad como si fuera una pluralidad espontánea y abierta de demandas y necesidades. El juego político nunca se da en un ámbito abierto con la igualdad de oportunidades, por lo tanto, para entender la desigual distribución de oportunidades políticas y de poder político, es necesario considerar los *límites* del juego político y, así, el modo en el cual se forma el poder social que subyace en las instituciones políticas.

2) Existen dimensiones de los fenómenos sociales, por ejemplo, relaciones afectivas o simbólicas, que no pueden ser consideradas políticas ya que funcionan según una lógica diferente, a la cual es necesario respetar y no violar.

Estas consideraciones sugieren que no estamos enfrentando el fin de la política sino más bien su redefinición radical. Una indicación (que quizá no sea irrelevante) de esta transformación del significante y del significado de la política, es la creciente dificultad para usar la distinción clásica entre las tradiciones políticas "de derecha" y de "izquierda". La vacuidad analítica del término "izquierda" resulta ahora evidente. Mientras su única función es la de definir empíricamente los agentes políticos vinculados con la tradición histórica occidental, este término ya no indica nada, ni sobre los nuevos conflictos y actores, ni sobre la dirección de las transformaciones sociales y políticas contemporáneas.

Tradicionalmente, la "derecha" demostraba una orientación hacia el pasado, mientras que la "izquierda" demostraba una orientación hacia el futuro. Pero la aparición de los "movimientos" sociales contemporáneos ha dejado, sobre la conciencia colectiva, la impresión de que vivimos en una sociedad sin futuro, no sólo porque el futuro se ve amenazado por la posibilidad de una catástrofe mundial, sino porque el problema central de los sistemas complejos es el mantenimiento del equilibrio. El supuesto carácter "antimoderno" de los "movimientos" consiste, en efecto, en su proclamación del fin del progreso lineal y en su afirmación del sentido de lucha por el presente, del cual depende también nuestro futuro.

El cambio en las sociedades complejas se vuelve discontinuo, articulado, diferenciado. Estos sistemas nunca cambian en forma simultánea, ni de la misma manera en sus distintos niveles. El sistema político, mediante la

toma de decisiones, puede reducir la incertidumbre y aumentar el potencial de transformación producido por los conflictos. Pero esto implica una separación de los agentes de cambio de aquellos que gestionan la transformación. Los actores que producen el cambio y los que lo gestionan (esto es, los que institucionalizan la transformación) no son idénticos.

A mi entender, la idea de un movimiento que se transforme a sí mismo en poder, manteniendo la transparencia de sus propias demandas expresas, se reveló como una ilusión el día después de la Revolución de octubre. Pero ahora conocemos las razones teóricas por las cuales esta idea era filosofía desde un principio. Los cambios dentro de un sistema complejo son siempre cambios de tipo adaptativo, aunque pueden también implicar ruptura, siempre pertenecen al balance sistémico global. Sabemos que el poder es necesario para la regulación de la complejidad de cualquier sistema, y que es estructuralmente distinto de los conflictos. La importancia de los conflictos es que pueda impedir que el sistema se cierre sobre sí mismo, obligando a los grupos gobernantes a innovar, a permitir cambios entre las élites, a admitir aquello que estaba previamente excluido de la arena de la toma de decisiones y a exponer las zonas oscuras de poder invisible y silencioso que el sistema y sus intereses dominantes tienden a crear inevitablemente. Estas consecuencias posibles del conflicto aparecen como una función fundamental (pero no la única) de los "movimientos" sociales y de una oposición política que se resiste al intento de establecer un nuevo poder sobre las ruinas del antiguo poder, o, al menos, que pugna por impedirse a sí misma reproducir tal poder.

Los dilemas de la democracia "pos-industrial"

En los últimos años, un número considerable de estudios se ha ocupado de la crisis del estado de bienestar y de los problemas de gobernabilidad, pluralismo e intercambio político en los sistemas neocorporativos. Al mismo tiempo, se presta mucha atención a los efectos políticos de la complejidad de los sistemas.[4] En relación con los problemas antes mencionados, este extenso debate evidencia lo que puede llamarse los dilemas de la democracia posindustrial.

El dilema de la *variabilidad del excedente* consiste en la necesidad de cambio constante, si bien manteniendo simultáneamente una normativa y un núcleo prescriptivo estables. En los sistemas complejos resulta necesario, por un lado, tener en cuenta intereses cambiantes, una amplia distribución

[4] Una reseña de esta bibliografía puede encontrarse especialmente en Offe (1984) y Schmitter y Lehmbruch (1980).

de actores sociales y la variabilidad de sus intereses agregados, garantizando al mismo tiempo, por otro lado, sistemas de reglas y prescripciones que aseguren cierta predictibilidad al comportamiento y a los procedimientos.

Un segundo dilema es el de la *imposibilidad de decidir los fines últimos*. Los sistemas complejos evidencian una gran fragmentación de poder. Hay un incremento en el número de los grupos capaces de organizarse, representando sus intereses y obteniendo ventajas de los procesos de intercambio político; existe también una fragmentación de las estructuras políticas de toma de decisiones, originando numerosos gobiernos parciales que resultan difíciles de coordinar. Simultáneamente, hay una consolidación de organizaciones invisibles dentro de las cuales se toman decisiones sobre los fines. Los círculos en los cuales se determina el sentido de la actividad colectiva pasan a ser invisibles e impermeables. De ahí el dilema de la imposibilidad de decidir los fines últimos, es decir, aunque se toman (demasiadas) decisiones, resulta cada vez más difícil decidir qué es esencial.

Finalmente está el dilema de la *participación dependiente*. En los sistemas pluralistas occidentales se observa una extensión de la ciudadanía y de la participación, junto con una creciente necesidad de planificación de la sociedad en su conjunto, mediante organizaciones burocrático-administrativas. La extensión de la esfera de los derechos individuales y colectivos requiere de planificación, para coordinar la pluralidad de intereses y decisiones, y para proteger los derechos correspondientes de representación y de toma de decisiones. Pero cada episodio de planificación requiere de un centro tecnocrático de toma de decisiones, que inevitablemente restringe la participación y los derechos efectivos.

Estos dilemas están vinculados con profundas transformaciones de los sistemas sociales complejos. Una interpretación exclusivamente política, atada a la lógica de toma de decisiones y de representación de intereses, no puede dar cuenta de las transformaciones de producción social y de la modificación de necesidades e intereses sociales, procesos que preceden al sistema político y que ingresan en el subsiguiente, bajo la forma de demandas. Las interpretaciones exclusivamente políticas de este tipo son actualmente prominentes en las teorías de "opción racional" e intercambio político, que evidentemente sustituyen los enfoques economicistas del pasado por una nueva reducción de las relaciones sociales a relaciones políticas. Los enfoques políticamente reduccionistas no logran apreciar que la comprensión de los dilemas antes mencionados, y posiblemente su solución, dependen más de la capacidad de suplementar lo que puede observarse en el nivel político con un entendimiento de las transformaciones en la lógica estructural y en las nuevas contradicciones estructurales de los sistemas complejos.

Estos sistemas complejos se ven forzados a movilizar recursos de acción individual, con el fin de permitir el funcionamiento de sus tramas organizacionales, informatizadas y de toma de decisiones, de alta densidad y altamente diferenciadas. Sin embargo, la acción individual adquiere si-

multáneamente un carácter "electivo", ya que se atribuye a los individuos una creciente posibilidad de controlar y definir las condiciones de su experiencia personal y social. El proceso de individualización —la atribución de un sentido de acción social, potencialmente, a todo individuo— es por lo tanto doble, es decir que, si bien existe una extensión del control social mediante un incremento de las presiones "socializantes" sobre las estructuras motivacionales y cognoscitivas de los individuos, existe también una demanda para la apropiación del sentido de espacio-tiempo de la vida por parte de estos mismos individuos, a los cuales se brindan mayores posibilidades de acción significativa.

Los dilemas de la democracia "pos-industrial" están vinculados con esta tensión estructural que afecta a los sistemas complejos. Si no se tienen en cuenta tanto las presiones para la integración como las necesidades de formación de identidad, los componentes esenciales de los dilemas antes mencionados escaparán del análisis: variabilidad y predictibilidad, fragmentación y concentración, participación y planificación, representan, en la esfera política, dos lados de un problema sistémico más general. El intento de resolver estos dilemas desde el interior del sistema político exclusivamente puede producir, en el mejor de los casos, propuestas y decisiones del tipo tecnocrático-racionalizante (posiblemente innovativo).

Sin embargo, es necesario realizar un análisis cuidadoso de la conexión entre los dilemas políticos de las sociedades occidentales contemporáneas y su lógica sistémica en constante cambio, junto con el reconocimiento de la especificidad y autonomía de las relaciones políticas, si se desea enfrentar el problema de la democracia en su totalidad. Creer que la esencia de la democracia todavía consiste en asegurar la competencia de intereses y las reglas que hacen posible su representación, significa dejar de apreciar el alcance de las transformaciones sociopolíticas que se evidencian dentro de los sistemas complejos. Esta concepción de la democracia correspondía a un sistema capitalista basado en la separación del Estado de la sociedad civil, un sistema en el cual el Estado simplemente traducía los intereses "privados", configurados en la sociedad civil, en los términos de las instituciones "públicas".

Hoy en día esta distinción entre Estado y sociedad civil, sobre la cual se basaba la experiencia capitalista, resulta poco clara. El Estado como agente unitario de intervención y acción, se ha disuelto. Ha sido remplazado, desde arriba, por un sistema estrechamente interdependiente de relaciones transnacionales, y ha sido subdividido desde abajo en una multiplicidad de gobiernos parciales que son definidos tanto por sus propios sistemas de representación y de toma de decisiones, cuanto por un conjunto de organizaciones entretejidas que combinan inextricablemente lo público y lo privado. Aun la "sociedad civil" —al menos como la definía la primitiva tradición moderna— parece haber perdido su sustancia. Los intereses "privados" que antes le pertenecían ya no tienen la permanencia y la visibilidad de grupos so-

ciales estables que comparten una posición definida en la jerarquía de poder e influencia. La antigua unidad (y homogeneidad) de los intereses sociales ha explotado. Utilizando una imagen espacial y viéndola desde arriba, podría decirse que éstos asumen la forma de orientaciones culturales simbólicas generales que no pueden ser atribuidas a grupos sociales específicos. Desde abajo, estos intereses están subdivididos en una multiplicidad de necesidades primarias, incluyendo aquellos que antes eran considerados naturales.

La simple distinción entre Estado y sociedad civil es remplazada por una situación más compleja. Los procesos de diferenciación y "laicización" de los partidos de masa los han transformado en partidos comprensivos, que están incorporados institucionalmente en las estructuras de gobierno; simultáneamente, el sistema parlamentario tiende a acentuar tanto su procesamiento selectivo de demandas como sus funciones de toma de decisiones, meramente formales. En otro plano, existe una evidente multiplicación y una creciente autonomía de los sistemas de representación y toma de decisiones; este proceso tiene como resultado la pluralización de los centros de toma de decisiones, pero también acarrea las indudables ventajas asociadas a la difusión de las instancias de toma de decisiones.

Finalmente, en un plano distinto, existe la evidente formación de demandas y conflictos colectivos que toman la forma de "movimientos" sociales cuyo fin es la reapropiación de la motivación y del sentido de la acción en la vida cotidiana.

En estas condiciones, sería ilusorio pensar que la democracia consiste meramente en la competencia por el acceso a los recursos gubernamentales. En las sociedades complejas, la democracia requiere de condiciones que permitan a los individuos y a los grupos sociales afirmarse y ser reconocidos por lo que son o por lo que desean ser. O sea, requiere de condiciones que aumenten el reconocimiento y la autonomía de procesos significativos individuales y colectivos. La formación, el mantenimiento y la alteración en el tiempo de una identidad autorreflexiva, requiere de espacios sociales libres de control y represión. Estos espacios se forman mediante procesos (de organización, liderazgo e ideología) que consolidan a los actores colectivos, aseguran la continuidad de sus demandas y permiten su confrontación y negación con el mundo exterior. Así la libertad de pertenecer a una identidad y de contribuir para su definición, supone la libertad de ser representado. Pero pertenecer no es equivalente a ser representado; en cierto sentido es opuesto. La pertenencia es directa, la representación es indirecta; la pertenencia significa el acceso inmediato a los beneficios de una identidad, mientras que la representación significa un acceso diferido, y así sucesivamente.

Bajo la presión de esta contradicción entre pertenecer y la representación, la democracia debe involucrar la posibilidad de rechazar o modificar las condiciones dadas de representación, así como la posibilidad de aban-

donar procesos de significación constituidos para producir otros nuevos. Una democracia no autoritaria en las sociedades complejas presupone la capacidad de prever y apoyar esta doble posibilidad; el derecho de hacer que la propia voz sea oída mediante la representación o mediante las condiciones de escucha, así como el derecho de pertenecer o dejar de hacerlo para producir nuevos significados. Estas libertades facilitarían la gestación, por primera vez, de ciertos "derechos de la vida cotidiana", tales como aquellos relacionados con el espacio-tiempo, el nacimiento y la muerte, con las dimensiones biológicas y afectivas del individuo, y la supervivencia del planeta y de la especie humana.

Una condición necesaria para tal democracia está constituida por espacios públicos independientes de las instituciones gubernamentales, el sistema partidario y las estructuras estatales.[5] Estos espacios toman la forma de un sistema articulado de toma de decisiones, negociación y representación, en el cual las prácticas de significación desarrolladas en la vida cotidiana pueden ser expresadas y oídas independientemente de las instituciones políticas formales. Los espacios públicos de este tipo deberían incluir algunas garantías para la existencia de las identidades individuales y colectivas; sistemas institucionalizados "blandos" que favorezcan la apropiación de conocimiento y la producción de recursos simbólicos, y sistemas abiertos en los que la información pueda ser difundida y controlada. Los espacios públicos se caracterizan por una gran fluidez, y su tamaño puede aumentar o disminuir según la independencia que se les otorgue. Estos espacios son, por definición, un sistema móvil de instancias que se mantienen abiertas sólo gracias a la confrontación creativa entre la acción colectiva y las instituciones. En la medida en que los espacios públicos son un sector entre los ámbitos de poder político y de toma de decisiones, y las tramas de vida cotidiana son estructuralmente ambivalentes, expresan el doble significado de los términos representación y participación. La representación implica la posibilidad de presentar intereses y demandas; pero también implica seguir siendo diferente y nunca ser completamente oído. La participación también tiene un significado doble; por un lado, tomar parte, esto es, actuar para promover los intereses y las necesidades de un actor, y por el otro, pertenecer a un sistema, identificándose con los "intereses generales" de la comunidad.

Los espacios públicos que comienzan a desarrollarse en las sociedades complejas son puntos de conexión entre las instituciones políticas y las demandas colectivas, entre las funciones de gobierno y la representación de conflictos. Los "movimientos" contemporáneos pueden actuar dentro de estos espacios públicos sin perder su especificidad. La función principal de los espacios públicos es hacer que las cuestiones planteadas por los "movimien-

[5] El renovado debate sobre la sociedad civil se está dirigiendo hacia esta conclusión. Véase a Cohen (1982 y1983); Cohen y Arato (1984), y Keane (1984 y 1988).

tos" eviten ser institucionalizadas y, recíprocamente, aseguran que la sociedad en su conjunto pueda asumir la responsabilidad (esto es, pueda procesar institucionalmente) por los temas, las demandas y los conflictos respecto de las metas y el significado de la acción social planteados por los "movimientos". En este sentido, la consolidación de espacios públicos independientes es una condición vital para mantener los dilemas de la democracia "posindustrial", sin procurar resolverlos en forma incorrecta. Porque cuando la sociedad asume la responsabilidad de sus propios temas, demandas y conflictos, los somete abiertamente a la negociación y a las decisiones, y los transforma en posibilidades de cambio. Por lo tanto, hace posible la existencia de una "democracia de la vida cotidiana", sin anular la especificidad y la independencia de los "movimientos" y sin ocultar el uso del poder detrás de procedimientos de toma de decisiones supuestamente neutrales.

EL CONFLICTO Y LA REGLA: MOVIMIENTOS SOCIALES Y SISTEMAS POLÍTICOS

El espacio analítico entre los movimientos y el sistema político

Los movimientos sociales y los partidos políticos son dos formas de la acción que desarrollan los sistemas contemporáneos. Los conflictos afloran más allá de los límites institucionalizados que regulan la competencia política y que permiten a un sistema producir las decisiones. Los movimientos rompen las reglas del juego y al mismo tiempo revelan que las mismas no son simples condiciones funcionales de la integración social, sino que son también instrumentos por medio de los cuales se mantienen los intereses dominantes.

Sin embargo, los conflictos también se miden con las reglas. Los movimientos se dan dentro y fuera del sistema institucional; ni aceptan ni rechazan los vínculos, y al mismo tiempo buscan superarlos. De tal manera que existe a menudo una relación de continuidad o de representación entre los movimientos y los partidos, los actores institucionales del sistema político. Además, los movimientos en su interior no coinciden con la pura espontaneidad de la acción colectiva; de hecho, los movimientos sociales producen los sistemas de reglas, crean organizaciones, generan un líder e ideologías y se burocratizan.

La relación entre el sistema político (espacio de mediación regulado por intereses) y la acción colectiva que se forma fuera de las reglas del juego, parece ser un problema central de las sociedades de gran complejidad, integradas a un sistema planetario interdependiente. Surgen movimientos sociales con características bastante diversas de aquellas a las que nos había acostumbrado el siglo XIX, pero también crece la importancia y la autonomía

de las relaciones políticas. El análisis de las relaciones entre movimientos, partidos y sistema político, es un problema teórico central que puede ser tomado como clave para leer de modo transversal la realidad social contemporánea mediante un enfoque eminentemente sociológico. De hecho, aun considerando la dimensión política de las relaciones sociales es importante no olvidar que los fenómenos políticos expresan aquello que se forma en el tejido profundo de la sociedad.

La prospectiva sociológica requiere de forma cada vez más clara de una elaboración de instrumentos analíticos para comprender y participar en las transformaciones de las sociedades en las cuales vivimos, y en los conflictos que las atraviesan. La oferta de fórmulas ideológicas pobres no ayuda al desarrollo de la conciencia crítica, ni favorece el desarrollo consciente de la acción colectiva. Confrontarse con la complejidad de los problemas y con las exigencias del razonamiento analítico significa contribuir a superar los lugares comunes y las certezas fáciles; asimismo, significa poner a discusión la representación simplista y reconfortante de una sociedad como una cosa dada, donde siempre los intereses dominantes tienden a ganar reconocimiento, pero donde también los actores en conflicto tienden a otorgarlo.

En las últimas dos décadas, la sociología ha comenzado a desembarazarse de modo irreversible del lastre de conceptos elaborados dentro del contexto de la sociedad industrial. Empero, el vacío ha sido comúnmente rellenado con la repetición de fórmulas sacras y de reverencia ritual a los textos consagrados. Hoy prevalece una carrera hacia el empirismo, un culto inmediato al dato que busca rellenar con el llamado a la eficacia y a la operatividad el vacío del conocimiento. El empirismo, cuando no se basa en la construcción analítica, comúnmente oculta la ideología de nuevos grupos en ascenso, al tiempo que la vieja cultura resiste y los resplandores del historicismo nos impiden pensar en términos de sistemas, relaciones y circularidad de las causas, y mientras con dificultad se afirma un sólido análisis empírico de la realidad social donde maduran nuevos intereses y nuevos poderes.

El empirismo que sustituye la herencia del pasado acompaña y esconde la transformación de los aparatos, la formación de una tecnocracia, el impulso de una racionalización guiada por la dirigencia. Un empirismo que no busque el significado profundo de estos procesos es la garantía de una modernización sin conflictos. Esto es, de un cambio que oculta los costos sociales de la transformación en curso, que niega los grandes dilemas de la vida social en sistemas con alta densidad de información y que anula, tras la apariencia técnica de las decisiones de procedimiento, el debate sobre los fines, una condición necesaria para una democracia de la complejidad.

La sociología vive un momento difícil, está arrinconada entre la necesidad de producir conocimientos positivos para oponerlos a los residuos de las filosofías de la historia que lee la sociedad en términos de ideas, valores o leyes necesarias de la evolución, y la exigencia de resistir con la teoría a un

empirismo modernizador que pretende anular, atrás de la aséptica neutralidad del "dato", el alcance conflictual de los procesos en curso. Hoy el análisis debe situarse sobre los dos frentes, ofrecer instrumentos analíticos y, al mismo tiempo, una clave de lectura para los procesos sociales que caracterizan la transformación de la sociedad contemporánea en los últimos decenios.

Estos son años cruciales que ven emerger, a escala planetaria, actores y conflictos imprevistos, pero también que han mostrado lo inadecuado de instrumentos capaces de captar y de interpretar las formas emergentes de la acción colectiva. Nace de aquí la exigencia de una integración entre los temas tradicionales de la sociología política y una teoría de los movimientos sociales en las sociedades complejas. Esto porque siempre es más difícil aislar un análisis del sistema político y de sus actores institucionales (partidos y grupos de presión) de la formación de la acción colectiva no institucional, o porque el conocimiento sociológico viene a ser un recurso que los mismos actores colectivos incorporan en su acción dentro y fuera del sistema político.

Sin embargo, la delimitación de un espacio conceptual que integre los movimientos sociales y el sistema político, considerando a los primeros como objetos autónomos de análisis sociológico y no escondiéndolos bajo el segundo, es ya en sí misma un desafío que obliga a poner en cuestionamiento la herencia de diversas tradiciones intelectuales.

La herencia del pasado

La tradición marxista, preocupada por ubicar las condiciones estructurales de la revolución en las contradicciones del sistema capitalista, ignora el análisis de los procesos de formación de la acción colectiva, las formas de *aglutinamiento* de la protesta social, la ambivalencia y multidimensionalidad de las direcciones que caracterizan a los movimientos sociales. Al mismo tiempo relega al área de la "ideología burguesa" los análisis de los mecanismos internos del sistema político, la mediación de los intereses y la formación de las decisiones; la lógica de la representación y la competencia por el consenso.

En suma, todo aquello que caracteriza el funcionamiento interno de los sistemas políticos y funda la posibilidad "técnica" de la democracia, es considerado únicamente como una forma oculta del dominio de clase. Por otro lado, el filón más propiamente "sociológico" de investigación sobre los movimientos sociales se identificó por mucho tiempo, hasta los años setenta, con los estudios sobre el comportamiento colectivo. Por lo común estos estudios, ricos en contribuciones empíricas, no salieron de los límites de un enfoque que veía en la acción colectiva la reacción a una crisis y no lograba captar sus dimensiones conflictuales.

Después de los años setenta la reflexión sobre los movimientos sociales se enriqueció con numerosos aportes, en particular mediante la teoría de la movilización de recursos lográndose la superación del cuadro funcionalista, un proceso al que también mi trabajo contribuyó en una prospectiva muy diversa del enfoque de la movilización de los recursos.

La teoría pluralista del sistema político construye el tercer filón intelectual del pasado, al cual es necesario hacer referencia. Esta teoría tiende a separar rígidamente la acción política institucionalizada y los comportamientos colectivos no institucionales por definición. La acción política se analiza en términos de partidos políticos y grupos de presión que representan las demandas y que contribuyen a la formación de decisiones; los segundos, por el contrario, se reducen a respuestas patológicas frente a una situación de anomalía.

Al situarnos en el cruce de estas herencias es necesario superarlas poniendo a prueba de fuego nuevas interrogantes teóricas. La discusión de las contribuciones clásicas y contemporáneas sobre el tema de los partidos y los movimientos sociales debe hacer surgir la doble articulación de dependencia y autonomía que caracteriza al sistema político. El análisis de tal sistema no puede ser realizado sin referirse a las relaciones sociales dentro de las cuales son producidos los recursos fundamentales de una sociedad. De la distribución de estos recursos se ocupa el sistema político, y es respecto a los mismos que se forman conflictos de naturaleza antagónica y nacen ciertas formas de acción colectiva. Empero, el análisis del sistema político exige también consideración específica sobre los mecanismos y los actores políticos.

Esta intención teórica pone a prueba dos temas que nos son, por lo común, centrales en la sociología política, sólo preocupada por la dimensión visible y organizada de la acción colectiva. Por una parte la relación entre la formación de la acción colectiva y la participación institucional y, por la otra, el proceso mediante el cual se pasa de la acción colectiva a la organización política. También la teoría de la movilización de recursos mantiene un interés básico hacia las formas visibles y organizadas de la acción colectiva, subvaluando así la dimensión subterránea y profunda de esta acción que se forma en el ámbito social, antes de expresarse como acción política.

Hacia la descomposición analítica del dato empírico

Los análisis actuales de la acción colectiva parten, normalmente, de la visibilidad de los actores políticos institucionales y no institucionales. Pero de esta forma la acción de los movimientos sociales es encubierta a menudo por la acción política a secas. Este riesgo puede ser superado sólo definiendo los componentes analíticos del sistema político, su dependencia y su autonomía. Al sistema político hacen referencia los partidos, y hacia su inte-

rior sucede la mediación de los intereses, pero existen demandas y conflictos sociales que se escapan, al menos en parte, a esta competencia regulada. Así se constituyen otras formas de acción colectiva, los movimientos, cuyas raíces se buscan en las relaciones sociales anteriores a la acción política.

Así, es posible comparar de manera no reductiva, sino con una perspectiva propiamente sociológica, la transformación del movimiento en organización política, analizando los procesos de movilización, la formación de un liderazgo y de una ideología, y la creación de una estructura organizativa. En mis análisis comparo la sociología de los movimientos sociales desde el punto de vista de problemas normalmente abordados en otros contextos, que van de la sociología de la organización a la psicología social.

El análisis que propongo constituye una contribución a la teoría de la acción colectiva y un instrumento para una comprensión menos superficial de los movimientos actuales. Gracias a este tipo de análisis, puedo señalar el carácter específico de los movimientos que aparecen en las sociedades complejas contemporáneas y proponer algunas hipótesis interpretativas sobre el significado de las formas emergentes de acción colectiva.

En los últimos quince años el tema de los movimientos sociales, como objeto de análisis sociológico, es cada vez más central en la reflexión de quienes por diversas razones se ocupan de los cambios en las sociedades contemporáneas. Hacer de tales movimientos una de las claves fundamentales de lectura de los sistemas políticos complejos, es para mí una opción metodológica que hoy me parece confirmada por los avances de la teoría y la investigación. Los problemas de la acción colectiva son uno de los nudos centrales del funcionamiento político de las sociedades complejas; la comprensión de las formas mediante las cuales un actor colectivo se forma y se mantiene, constituye una parte necesaria de este cuadro.

En las comparaciones de los movimientos sociales insisto especialmente en la necesidad de pasar de generalizaciones empíricas (los movimientos como personajes que se mueven sobre la escena histórica) a una descomposición de la complejidad analítica de la acción colectiva. Esta perspectiva conlleva una apuesta intelectual en la posibilidad y la utilidad del trabajo analítico y en la necesidad de una sociología que no sea mera descripción de lo existente, o confirmación de los prejuicios ideológicos del observador o de los actores.

El cansancio de manejar conceptos para hablar de cosas que tenemos frente a los ojos cada día; la dificultad de articular instrumentos de análisis aplicándolos a la obviedad del dato empírico, señala la distancia entre el registro de lo obvio y el análisis sociológico como descomposición del dato; señala la reconstrucción de la complejidad de las relaciones como expresiones de aquello que no se ve a primera vista.

Dos problemas me parecen abiertos a la discusión y quiero mencionarlos, como nudos importantes para la investigación y la reflexión sobre el lugar

de los movimientos sociales en la sociedad contemporánea y en su relación con los sistemas políticos.

Las raíces cotidianas de los movimientos

El primer problema lo conforma el lugar que ocupan los movimientos en las sociedades complejas y su relación con la experiencia cotidiana de los individuos. En sistemas con gran densidad de información, los individuos y los grupos deben contar con cierto grado de autonomía y disponer de capacidades formales de aprendizaje y de acción que les permitan funcionar como monitores confiables y capaces de autorregulación. Al mismo tiempo, los sistemas muy diferenciados tienen grandes necesidades de integración y cambian el control social del contenido de la acción en sus lenguajes, o sea, pasan de la regulación externa de las conductas a la intervención sobre las precondiciones cognoscitivas y motivacionales del comportamiento.

Los conflictos tienden a manifestarse en las áreas del sistema más directamente ligadas con la producción de recursos informativos y comunicación pero, al mismo tiempo, están expuestos a intensas presiones e integración. Por lo tanto, los conflictos son actuados por actores provisionales que operan como inspiradores, haciendo surgir así los dilemas cruciales que atraviesan la sociedad.

Los conflictos no se expresan principalmente mediante una acción dirigida a obtener resultados en el sistema político. Esos conflictos manifiestan sobre todo un desafío que altera los lenguajes y los códigos culturales. La acción de los movimientos es en sí misma un mensaje dirigido a la sociedad con la oferta de formas simbólicas y modelos de relación. Este tipo de acción tiene efectos sobre las instituciones políticas porque selecciona nuevas élites, moderniza las formas organizativas y crea nuevos objetivos y nuevos lenguajes. Al mismo tiempo, esta acción pone en cuestionamiento la racionalidad instrumental que guía los aparatos de representación y de decisión, contribuyendo así a mantener abierto el debate sobre los fines.

Respecto de las formas de acción relacionadas con la vida cotidiana y la identidad individual, los movimientos contemporáneos toman distancia del modelo tradicional de la organización política y adoptan una creciente autonomía de los sistemas políticos. Estos movimientos ocupan un espacio intermedio de la vida social, en la cual se entrelazan necesidades individuales y estímulos de innovación política. Las características de los movimientos hacen que la eficacia de los conflictos sociales pueda ser garantizada sólo mediante la mediación de los actores políticos sin que, no obstante, se pueda reducir esta mediación.

Por lo tanto, la iniciativa de innovación de los movimientos no se agota en una transformación del sistema político como obra de los actores institu-

cionalizados; sin embargo, la posibilidad de que las demandas colectivas se amplíen y encuentren espacio depende del modo en el cual los actores políticos logren traducir en garantías de democracia las demandas provenientes de la acción colectiva.

¿Relaciones de clase?

El segundo problema que deseo señalar tiene que ver con la distancia que en el desarrollo de mi reflexión adopto hacia el concepto de relaciones de clase, el cual está presente en mis primeros análisis. Tal concepto permanece irreversiblemente vinculado al cuadro de la sociedad industrial de tipo capitalista, pero yo lo utilicé en mis primeros análisis para definir un sistema de relaciones conflictivas dentro de las cuales se dan la producción y la apropiación de los recursos sociales.

La referencia a las relaciones de clase expresaba para mí el intento por mantener abierta la reflexión sobre los conflictos sistémicos y las formas del dominio en las sociedades complejas. Era utilizada con tal objetivo una categoría de la tradición que ponía el acento en la dimensión racional y conflictiva que caracteriza la producción de las orientaciones fundamentales de una sociedad. Pero en sistemas como los contemporáneos, en los cuales las clases, como grupos sociales reales, pierden consistencia, se intenta elaborar conceptos adecuados sin anular el problema teórico que la categoría de relaciones de clase nos deja como herencia, y tal es, entender dentro de cuáles relaciones y con cuáles conflictos acontecen la producción y la apropiación de los recursos básicos en cierto sistema.

La pregunta que intitula este apartado es esencial para entender la doble articulación de autonomía y de dependencia que caracterizan al sistema político y la relación entre los movimientos y los procesos de representación y de decisión.

Por lo tanto, el problema teórico planteado es si existen formas de conflicto que conformen la lógica constitutiva de un sistema. La referencia al modo de producción está muy ligada al reduccionismo economicista que se encuentra en la base del concepto. La producción no puede ser sólo inherente a la esfera económico-material, sino que comprende el conjunto de las relaciones sociales y de las orientaciones culturales. Entonces, el problema es si aún se puede hablar de conflictos antagónicos, conflictos que abarcan las relaciones sociales mediante las cuales se produce el recurso constitutivo de los sistemas complejos, esto es, la información.

Las teorías del mercado político, las de la elección racional o las del comportamiento estratégico, nos enseñan que muchos conflictos actuales, a veces violentos, son expresión de categorías sociales excluidas que demandan acceso a la representación. La demanda de inclusión en un sistema insti-

tucional de beneficios del cual están excluidos, puede ser aun radical, pero no implica antagonismo hacia la lógica del sistema sino más bien un estímulo redistributivo.

Sin embargo, si no existe un espacio analítico para mantener abierta la pregunta acerca de los conflictos antagónicos, éste deja de existir sin que se haya dado respuesta al problema que expresa, pero también sin haber mostrado la inutilidad de la misma. Hoy en día la tendencia prevaleciente, también en la izquierda, parece aquella de sustituir el modelo marxista por un modelo de intercambio o de racionalidad sobre las opciones de decisión.

Cuando en el pasado hablé de conflicto de clase, lo hice en un cuadro constructivista y sistémico ya lejano del modelo marxista, pero no me parece suficiente explicar los conflictos contemporáneos únicamente en términos del intercambio o de la elección racional. Creo en la utilidad de mantener abierta la interrogante sobre la naturaleza sistémica de los conflictos: ¿qué significa "lógica de sistema" en sistemas muy diferenciados?; ¿es posible identificar conflictos antagónicos sin que los actores sean caracterizados con una condición social estable?; ¿los ámbitos del conflicto pueden ser variables?

Estas preguntas son estimulantes hipótesis de trabajo si se mantiene abierto el espacio analítico para formularlas. La presencia de ellas puede guiar la lectura de las relaciones entre los movimientos sociales y los sistemas políticos.

Individualización y globalización

¿Cuál sociedad?

Numerosas reflexiones contemporáneas sobre las relaciones entre Estado y sociedad, frecuentemente van más allá del ámbito tradicional de la teoría política y se concluyen con signos de interrogación que afectan el cambio cultural y la vida individual. Al respecto estamos, sobre todo, confrontados a preguntas y dudas mediante las cuales tratamos de encontrar una vía con cada vez menos certidumbres. El tema de los movimientos sociales y de la acción colectiva es quizás una de las esferas en donde estas preguntas y dudas son más visibles.

No es una casualidad que trayendo a la mente una reflexión sobre la identidad, sea el tema de la acción colectiva el que nos lleve a preguntas mucho más generales sobre la sociedad contemporánea y nos obligue a referirnos, por lo menos implícitamente, a un modelo teórico de sociedad. No es sólo de temas específicos que se habla (en tal caso) porque, con ellos, abordamos también interrogantes más amplias que nos confrontan a definiciones de la sociedad contemporánea.

Los análisis nombran a la sociedad en la cual vivimos usando adjetivos simples o adjetivos prefijados, hablamos de sociedad "posindustrial", "posmoderna", "tardocapitalista", "compleja", etc. Me gustaría detenerme en esta cuestión lingüística, que no es simplemente una cuestión nominalista. Esta necesidad de adjetivos y de prefijos es un síntoma importante del estancamiento teórico en el cual nos encontramos hoy en día. Ahora bien, estas especificidades son necesarias porque los dos grandes paradigmas de la modernidad a los cuales nos referimos para interpretar a la sociedad —el paradigma de la sociedad capitalista por un lado y el de la sociedad industrial por el otro— ya no nos ayudan a interpretar lo que está sucediendo frente a nosotros; no llegamos a entender completamente, de acuerdo con estos modelos, los cambios que están en curso.

En lugar de negar este estancamiento o de esconderlo detrás de palabras, creo que es mejor declarar abiertamente que no sabemos de qué sociedad estamos hablando. Lo sabemos abiertamente en el plano empírico, pero en la teoría no disponemos de instrumentos de interpretación general apropiados. Es por esta razón que en vez de tratar, haciendo frecuentemente esfuerzos inútiles de ampliar el abanico de especificaciones lingüísticas, detrás de las cuales no hay verdades teóricas, voy a utilizar a menudo todas estas definiciones, hablaré indiferentemente de "sociedad posindustrial" o de "sociedad compleja", etc., simplemente para señalar de manera provocadora que no hay respuesta a la pregunta general. El nivel de interrogación se queda ahí, pero la respuesta se encuentra mucho más abajo, en un nivel mucho más específico.

Además una de las razones por las cuales el tema de los movimientos sociales y de la identidad es interesante es porque nos ayuda a abordar de manera indirecta esta pregunta general, sin tener la pretensión de darle una respuesta completa o definitiva. Creo que hará falta tiempo y mucho esfuerzo para que lleguemos a elaborar un marco teórico satisfactorio para definir los cambios de la sociedad contemporánea. Por el momento tenemos que, por lo menos, hacer trabajo de análisis y reflexión, tomando en cuenta los límites que esta referencia al problema lingüístico ayuda a indicar y a nombrar. Aceptar estos límites es también estar consciente del juego de lenguaje que estamos haciendo cuando hablamos de la sociedad contemporánea, "posindustrial" u otra, sabiendo que abordamos un objeto casi enteramente desconocido, que pequeños pedazos, por nuestros conocimientos particulares, comienzan a revelarnos cuando nos inclinamos sobre las organizaciones políticas, el Estado, los jóvenes o los movimientos sociales.

No obstante —y es un poco paradójico— estamos obligados a regresar a esta sociedad, a situar nuestros análisis específicos en un marco totalmente hipotético cuyos vacíos son ciertamente más amplios que los contenidos y las respuestas. Desde el punto de vista metodológico, este ir y venir entre nuestros objetos particulares y estas grandes preguntas que están en segundo

término son importantes, es decir, la observación empírica nos ayuda a llenar ciertos vacíos, y las preguntas generales esclarecen nuestra manera de cuestionar los datos y las observaciones. Entonces, este ir y venir tiene que ser lo más explícito posible y tiene que guardar una conciencia meticulosa de los límites del discurso. Esta conciencia es importante, como lo veremos más adelante, no solamente como instrumento metodológico para el trabajo profesional del sociólogo, sino también desde el punto de vista de opciones políticas y éticas que atañen a las formas de poder y de conflicto en una sociedad que desplaza sus inversiones en las dimensiones simbólicas de la acción humana.

Lo que diré sobre esta sociedad me ayudará entonces a decir algo sobre el problema de la identidad individual y colectiva y, al mismo tiempo, por los sesgos de estos temas precisos, podremos hacer avanzar nuestro conocimiento sobre la sociedad. Comienza entonces un procedimiento circular que no sólo es un juego discursivo sino que implica una actitud metodológica y, hasta diría yo, una opción respecto al conocimiento y su papel social actual. Subrayo este punto de partida, porque lo retomaré al final del texto cuando hable del papel del observador y de la relación entre conocimiento y acción.[6]

La información como recurso

Acerca de esta sociedad "pos-industrial" u otra, de la cual no se conoce gran cosa, podemos decir por lo menos algo respecto a ciertas diferencias que tiene con otros sistemas sociales que la precedieron. Lo haré indicando características sobre las cuales muchos análisis empíricos nos proporcionan conocimientos y sobre los cuales hay cierto consenso entre los observadores.

La primera característica es ciertamente el hecho de que la información se está convirtiendo en el recurso central, lo que acentúa el aspecto reflexivo, artificial, construido, de la vida social. La mayoría de nuestras experiencias cotidianas son experiencias de grado *n*,[7] es decir, que ocurren en contextos que son cada vez más construidos por la información, lanzados de nueva cuenta por los medios de comunicación e interiorizados por los indi-

[6] Las reflexiones que siguen fueron sacadas de un *corpus* de investigación sobre los nuevos movimientos sociales, las nuevas culturas, en particular las de la juventud, las relaciones entre la identidad individual y la identidad colectiva. Estas investigaciones que cubren hasta ahora veinte años de trabajo dieron lugar a numerosas publicaciones en italiano, francés y hasta en inglés.

[7] El grado *n* indica el proceso autorreflexivo de la práctica social dentro de sistemas complejos en donde la acción social interviene de manera creciente sobre ella misma, por la información, la imagen y la producción simbólica.

viduos, en una especie de espiral que da vueltas sobre ella misma y que transforma cada vez más la realidad en signos e imágenes.

Si pensamos en el tiempo de vida de un día común y corriente, y en la proporción de los acontecimientos de los cuales tenemos una experiencia personal directa —esto en relación con las experiencias que son difundidas por los medios de información escritos o hablados, frecuentemente amplificados o seleccionados por los círculos sociales a los cuales pertenecemos—, nos damos cuenta de que la proporción de lo "construido" y de lo "mediatizado" tiende a agrandarse enormemente respecto a las realidades de las cuales tenemos una experiencia directa. La mayor parte de nuestras actividades cotidianas ya está marcada por estas transformaciones en la esfera de la información, y depende de manera creciente y alimenta la espiral que tiende a multiplicar la reflexividad de la acción social; se hace dentro de contextos artificiales, cada vez más social y culturalmente estructurados.

La segunda característica concierne a la "planetarización" del sistema. La palabra "globalización" que empleé en el título de este apartado es el término más común y el más generalizado, pero aquí prefiero sustituirlo por el de "planetarización", debido al hecho de que el sistema ya encontró sus límites, sus fronteras, es decir que ya no hay espacio ni tiempo fuera del planeta. Ya no hay espacio porque el sistema se transformó en un solo espacio planetario, donde los problemas que pueden surgir en lugares particulares tienen por lo menos una interdependencia global y efectos sobre el resto del sistema; entonces, ya no hay espacio que no sea sintético.

Por otro lado, ya no hay tiempo más allá del sistema. Sabemos que el gran proyecto del capitalismo industrial fue orientado hacia el futuro, un proyecto para una sociedad aquella de la riqueza de las naciones, que vendría del progreso o del reino de la libertad. Sabemos ahora —y los recordatorios dramáticos de la posible catástrofe contribuyen— que no hay tiempo más allá del tiempo interno del sistema, que ya no hay sociedad más allá que nos espere, salvo aquella que seremos capaces, o no;de construir (mejor aún, en la cual ya estamos inmersos o no); de poner en existencia desde ahora dentro de las tensiones del equilibrio sistémico.

Asistimos así, a una deslocalización y a una planetarización del espacio, por un lado, y a una "presentificación" del tiempo, por el otro, que cambian profundamente las categorías fundamentales de construcción de la experiencia humana. Y como lo veremos en seguida, estas estructuras fundamentales afectan la manera que percibimos y definimos tal realidad.

La tercera característica resulta de la naturaleza misma de este recurso que es la información. La información es un recurso simbólico, un recurso que por sí mismo es reflexivo. En este sentido, para ser reconocido como recurso, la información supone que ciertas necesidades fundamentales ya hayan encontrado satisfacción. La idea de sociedad "posmaterial" captura al menos

este aspecto de la sociedad contemporánea, es decir, se tiene que haber alcanzado cierto grado de independencia o de autonomía en el lugar de las necesidades materiales para que la información se transforme en recurso y sea reconocida como tal. Se trata entonces de decir qué sistemas que dependen cada vez más de la información suponen la adquisición de cierta base material y de habilidad humana para construir sistemas simbólicos autónomos que puedan existir por sí mismos. Estos sistemas simbólicos, por su lado, tienen un efecto retroactivo sobre la base material, sobre la naturaleza, sobre la biología, alimentando aquella espiral de la cual hablé. Retomaré más adelante esta cuestión de la relación entre el nivel material y el nivel simbólico. Lo importante es señalar que no hay información en tanto recurso si no hay ya una respuesta a las necesidades elementales.

La consecuencia de esto nos lleva a la cuarta característica, que la información no existe en cuanto recurso, independientemente de la capacidad humana de percibir, de percibirla, de "procesarla", de elaborarla. Para poder utilizar un recurso reflexivo, como la información, hay que tomar en cuenta las capacidades biológicas y motivacionales del hombre como transmisor y receptor de información. La investigación biológica, la investigación sobre el cerebro, la investigación sobre los aspectos motivacionales y relacionales del comportamiento, conjugadas con las inversiones masivas que éstas requieren, demuestran de igual manera el papel central que tiene la estructura cognoscitiva, emocional, motivacional del hombre en el acceso a la información en calidad de recurso. Este trabajo trata lo que Habermas (1984) llamó "la naturaleza interna" del hombre que se vuelve una parte fundamental del "modo de producción" (para emplear un viejo lenguaje), porque es la condición para utilizar esta capacidad de autorreflexión, una capacidad que llega al punto paradójico de una producción de la reproducción. La paradoja es que el nivel reproductivo de la sociedad, y hasta el nivel biológico de la naturaleza humana, se vuelve un campo de intervención social, cultural, político, o sea, la reproducción es producida por nuestra intervención.

Entonces, frente a tal tipo de recurso hay que reflexionar mucho sobre el hecho de que para manipular y dominar la información como recurso es extremadamente importante poseer y dominar los códigos que organizan este recurso un tanto evanescente del cual estamos hablando. Es decir, que la información constituye un recurso no —o no sólo— porque tengamos gran cantidad en el plano del contenido, sino porque tenemos las claves, los códigos que organizan y dan sentido a estos flujos de signos que constituyen la información. El control de la producción, de la acumulación, de la circulación de tal recurso depende mucho del control ejercido sobre los códigos, o sobre los organizadores, sobre los lenguajes que dan forma, dimensión y significación a este recurso.

Por supuesto, lo sabemos bien, este control no está distribuido de manera igualitaria. El acceso al conocimiento, es decir a este tipo de códigos,

es el lugar donde toman cuerpo nuevas formas de estructura de poder, donde nacen nuevas discriminaciones y nuevos conflictos. Pero al mismo tiempo, es también en este acceso, en esta posibilidad de controlar la formación del sentido que los individuos invierten sus recursos, sus capacidades mentales, cognoscitivas, afectivas, relacionales. En otros términos, todo lo que tiene que ver con nuestra vida personal o relacional pasa por la capacidad de dar sentido a lo que hacemos, proyectamos o soñamos.

Aparentemente puse en relevancia el poder y el control, pero hay que precisar que el poder que controla este recurso es muy frágil. Es muy difícil de controlar, primero porque éste se difunde por medio de varios canales diferentes, luego, porque a diferencia de los bienes materiales (el hecho de dividir este tipo de bienes frecuentemente no cambia su calidad), la distribución de la información le quita todo poder a quien lo poseía anteriormente. Es entonces un recurso cuyo control es a la vez fácil, porque basta con tener las claves, y difícil porque se escapa de todas partes, y no basta controlarlo una vez para controlarlo siempre.

Por estas razones, creo que el poder que es ejercido sobre la información no puede solamente ser ejercido sobre el contenido, sobre la "realidad" que es difundida o descartada por los distintos canales de transmisión o de recepción de informaciones. Para ser efectivo, un poder sobre la información tiene que cambiar de dirección, tiene que ejercerse sobre los organizadores del conocimiento o sobre los códigos de los cuales hablé. Entonces la cuestión del sentido, de la significación y de las vías por las cuales el sentido de la acción individual y colectiva es construido se transforma en una cuestión central.

Por un lado, tenemos la presencia de formas de poder cada vez menos visibles, porque la posibilidad misma del lenguaje está ya inscrita en códigos sobre los cuales no tenemos influencia alguna, que son decididos y difundidos por agentes frecuentemente invisibles, desconocidos o muy difíciles de vislumbrar.

Por otro lado, el hecho mismo de apropiarse de informaciones permite reconstruir o recrear nuevos códigos de manera iterativa. Entonces este juego de formas de poder, que tienden a imponer códigos, que organizan la posibilidad para cada quien de dar sentido a lo que hace, de nombrar la realidad, persiste, en cuestiones de salud o de entorno, el problema de nombrar el problema, de especificar y de definir la cuestión es ya una postura fundamental, porque depende de opciones políticas, de opciones económicas, de opciones en la asignación de recursos, en una dirección o en otra. Las grandes preguntas científicas hoy en día son en gran medida preguntas relacionadas con la denominación de los problemas. Por lo tanto, vemos que este control sobre los lenguajes, o estos debates sobre el lenguaje, estos conflictos que conciernen la posibilidad de nombrar, se transforman en un problema central en muchos campos de la vida social.

¿Lógica del sistema?

Partiendo de este conjunto de características (que no son la definición general de la sociedad en la que vivimos, pero que indican procesos sobre los cuales puede existir un consenso bastante difuso, procesos que ya fueron descritos y analizados en distintos campos de la sociología, de las ciencias cognoscitivas o de la lingüística, etc.), el problema que podemos subrayar en este punto puede ser el de la lógica —si es que existe una—, de tal tipo de sociedad, y las preguntas podrían ser: ¿tenemos aún el derecho o la posibilidad de hacer una pregunta relativa a la lógica general?; ¿existe todavía en este sistema, un lugar para este tipo de pregunta?; o ¿no sería algo anticuado, algo que pertenece a un viejo lenguaje, una herencia marxista por ejemplo, de la que todo el mundo se apresura a librarse (por lo menos en Europa)?

Es cierto que las metáforas espaciales que caracterizaron a la sociedad industrial (base, superestructura, centro, periferia...) están mal adaptadas para permitir explicar o interpretar lo que pasa en sistemas que tienen cada vez menos un centro, y que están quizá (aparentemente) cada vez más "sin cabeza". Creo que el lugar central de los problemas y los conflictos es muy cambiante, y que esto dificulta la identificación de los actores centrales o de los conflictos centrales. Y esta palabra ("central") está en efecto ligada a una imagen de sociedad que valdría la pena abandonar.

Esto no significa que sea absolutamente imposible, porque esto ya no tendría sentido, encontrar una lógica de la dominación. Creo que las dos preguntas pueden separarse, es decir, que una lógica de dominación no entra en contradicción con la idea de complejidad ni con la idea de que los problemas, los conflictos, los actores, pueden desplazarse de un lugar a otro en diferentes sectores empíricos de la sociedad. Esto no significa que el sistema no pueda tener una lógica de dominación, sino que el poder no pertenece necesariamente y para siempre a ciertas estructuras. Estas manifestaciones concretas pueden cambiar, así como los conflictos pueden desplazarse y cambiar de actores. Pero creo que existen ciertos dilemas fundamentales que están atados a la naturaleza del recurso del cual hablé y a la complejidad del sistema, y que es con estos dilemas que toda forma de acción colectiva y toda forma de construcción de identidad individual tienen que componer hoy en día.

Lo anterior me permite ir al debatido asunto de los nuevos movimientos sociales. Desgraciadamente participé en la formulación de esta definición hace varios años, y ahora me doy cuenta de que contribuí a alimentar un grave malentendido que estoy combatiendo ferozmente, tanto como puedo. Quienes están familiarizados con la literatura sobre los movimientos sociales saben que, durante los últimos diez años, hubo un gran debate acerca de la novedad o la falta de novedad de los nuevos movimientos sociales. Este tipo de debate me parece absolutamente inútil y sin sentido porque el asunto no es

tratar de oponer los nuevos movimientos sociales a los viejos para ver si unos son mejores que los otros o viceversa. Más bien, se trata de extraer, si estamos frente a comportamientos y formas de acción que no pueden ser enteramente explicadas en el marco de categorías de la sociedad industrial o de la sociedad capitalista (que es el marco que nos heredó el pensamiento moderno), de extraer, así pues, de las formas empíricas de movilización social, de conflicto, de protesta que observamos, lo que los instrumentos clásicos de análisis sociológico o politológico no permiten explicar.

Así planteado la pregunta no es saber si estamos frente a nuevos o viejos movimientos sociales, sino saber si disponemos de instrumentos analíticos necesarios para extraer, en la complejidad empírica de los fenómenos —que son siempre a la vez viejos y nuevos— ese algo que no pertenece al marco de la sociedad industrial o capitalista, ese algo que nos obliga de una manera u otra a emplear todos esos prefijos, sufijos y adjetivos de los que hablé al principio. ¿Por qué necesitamos de todas estas especificaciones si ya disponemos de instrumentos adecuados para comprender lo que sucede? Si necesitamos de todo esto es porque no llegamos a captar la situación en términos de los viejos instrumentos.

La cuestión acerca de los nuevos movimientos sociales se transforma, en efecto, en saber qué instrumentos de análisis necesitamos para comprender algo que se nos escapa, algo que no es la totalidad de los fenómenos empíricos, pero que aborda ciertos aspectos, de niveles, de elementos analíticamente definidos que no pueden ser explicados en el marco del análisis tradicional. Por lo tanto, los dos puntos de vista sobre los nuevos movimientos sociales pueden sustentarse. Quienes dicen que los movimientos sociales se parecen, en el sentido de que formas de acción similares caracterizan tanto los nuevos fenómenos como los fenómenos históricos de doscientos años atrás, tienen razón, porque es cierto que las manifestaciones de etnonacionalismo, por ejemplo, son fenómenos que tienen sus raíces en el proceso histórico de la formación del Estado nacional. Por otro lado, los que pretenden que los movimientos sociales traducen formas de acción y formas de conciencia y de identidad inéditas tienen razón también. Pero estos últimos no perciben que están hablando de actores "globales" en vez de hablar de elementos, de partes que tienen que ser definidas analíticamente. Este punto de método es fundamental para salir del estancamiento del que antes hablé.

Si no llegamos a extraer esta calidad analítica y a aplicar instrumentos de análisis diferentes a estos fenómenos compuestos, que siempre son al mismo tiempo viejos y nuevos, no saldremos jamás del marco mental de la sociedad industrial —de la cual por otro lado, de hecho, ya salimos, supongo—, ni de categorías cognoscitivas que nos obligan a quedar anclados en ese viejo mundo. Si apunto tanto hacia esta dimensión cognoscitiva y hacia esta necesidad de un salto de calidad en los conceptos, es porque creo que es en efecto la contribución más importante de lo que llamamos nuevos

movimientos sociales. Lo que los nuevos movimientos sociales aportaron es precisamente la capacidad y la posibilidad de nombrar los problemas de manera distinta —hasta diría de "nombrar al mundo", para exagerar un poco—; trajeron una posibilidad de redefinir el marco cognoscitivo, y no obstante racional, de la vida social en términos que no eran compatibles con el lenguaje, con el discurso del poder que estaba en formación. Es la contribución fundamental, creo, de estos fenómenos que interesan a las sociedades avanzadas desde hace treinta años, y que constituyen un componente cada vez más importante de las sociedades de Europa del este y del tercer mundo.

Digo bien "un componente", un elemento, una parte que sólo puede ser reconocida en el plano analítico, que no define la totalidad empírica de los fenómenos que nos interesan, los cuales son, en gran medida, el producto de una movilización social, de una participación política, de un cierre o una apertura de sistemas políticos y de estados nacionales en cuestión, que son realmente muy compuestos. Pero en algún lugar dentro de estos fenómenos se inscribe la producción, la formación del sentido de la acción que no es reductible a lo político, que no es reductible a las categorías de la sociedad industrial o del capitalismo, y que pide que lo comprendamos y que lo interpretemos con instrumentos conceptuales distintos.

Me pregunto si nos encontramos en la transición de una edad a otra, y me pregunto si está todavía permitido indagar sobre lo que es la edad contemporánea en los términos de lo que la tradición marxista hubiera llamado un "modo de producción". Efectivamente, podemos decir que la idea del centro está articulada porque existen varios centros, pero que, por ejemplo, las diferencias Norte-Sur son muy importantes, por el hecho de que muchos recursos pasan todavía del Sur al Norte. La situación tiene gran efecto sobre los movimientos sociales, acelera su transformación en un fenómeno transnacional, como es el caso de los movimientos indígenas, por ejemplo.

La idea del paso de un sistema a otro no es sólo una herencia marxista, pertenece a una visión sistémica y sincrónica de la estructura social. Quiero decir por esto que no elaboro una teoría general de la transición. Digo que podemos situarnos, partiendo de una hipótesis analítica, en un marco que ya no es del capitalismo o de la sociedad industrial, sino que, pese a todo, subsiste un problema de definición del campo en el cual trabajamos, se trabaja, y que, explícitamente o no, se hace referencia a un marco general de la sociedad en la que se vive y en la cual uno sitúa los fenómenos particulares que analiza.

Lo que quiero subrayar es el hecho de que este proceso es ampliamente inconsciente o no declarado, que está escondido, y me gustaría que lo declaráramos abiertamente. En otras palabras, estamos todavía aplicando, en gran parte, categorías del pasado, haciendo, por todos estos juegos de lenguaje, hipótesis sobre la sociedad en la que vivimos. Cuando decimos "la sociedad posindustrial", significa que ya no estamos en la sociedad capita-

lista o industrial clásica. Declarar abiertamente este estancamiento puede ayudarnos a considerar nuevas categorías. No se qué podrán resultar. Necesitarán ciertamente un marco conceptual diferente del que heredamos del pensamiento moderno. Pero por el momento nos encontramos en esta posición difícil e incómoda que consiste en hacer preguntas que son nuevas mediante un lenguaje antiguo, lo que es siempre la condición en la cual se encuentra el discurso científico o el conocimiento en los momentos críticos: hacemos preguntas con el lenguaje antiguo, y en el momento en que las preguntas nuevas deban ser formuladas según un lenguaje también nuevo, estaremos ya más allá, dentro de un nuevo paradigma.

Nuestra condición actual es difícil porque hablamos de una sociedad diferente empleando el lenguaje de la sociedad industrial o capitalista. Así, el hecho de dar una dimensión transnacional a movimientos sociales y a fenómenos de poder y de conflicto, fundamentándose en un pensamiento enteramente enraizado en el papel de los Estados-nacionales, es un buen ejemplo de este estancamiento. No podemos analizar actores y preguntas, posturas transnacionales, en este marco conceptual. Estoy convencido de que los movimientos contemporáneos se ocupan de preguntas que son fundamentalmente transnacionales, que son planetarias, globales, pero la conceptualización que se puede hacer se encuentra todavía ampliamente inspirada por el lenguaje de los Estados-naciones.

Hablamos de "relaciones internacionales", del sistema "internacional", etc. Se inventaron juegos de palabras. El término "transnacional" dice algo más, pero conceptualmente no nos ayuda mucho a ir al otro lado del marco de los Estados-naciones. Éste supone entidades autónomas, soberanas, que se reparten un espacio que cada quien organiza de manera independiente. Ahora bien, si pasamos a un sistema de interdependencia global, esta noción de sujeto soberano ya no tiene razón de ser. Pero no disponemos, ni en el plano teórico, ni en el plano jurídico, ni en el plano político, de conceptos adecuados respecto a la nueva situación. Utilizamos este lenguaje de frontera, ampliamos nuestros viejos conceptos para decir algo que es nuevo, y nos encontramos en esta postura desagradable que debemos, creo, declarar abiertamente. No es un gran avance, pero al menos es el primer paso para hacer de otro modo las preguntas, un paso importante para resolver de manera diferente los problemas.

La cuestión Norte-Sur está en parte ligada a esta manera de definir el problema, nos pone frente a un desequilibrio fundamental que es, de alguna manera, la herencia de la sociedad industrial, pero que es al mismo tiempo, transformada en su naturaleza misma por la planetarización del sistema. Si tomamos en serio el hecho de que el sistema ya no tiene exteriores, pero que ocupa enteramente sus límites, llega a sus fronteras, entonces hasta la cuestión Norte-Sur debe ser redefinida. Se vuelve una cuestión dramática —o más bien no pierde su carácter dramático ni su naturaleza de peligro

fundamental— pero puede ser concebida, definida de manera distinta, y sus soluciones pueden también ser consideradas de manera diferente. Si continuamos razonando sobre la base del sistema "internacional", definimos la cuestión Norte-Sur en un marco que ya no nos permite considerar soluciones posibles.

La individualización socializada

Si la información es el recurso con el que contamos para producir, para intercambiar, para comunicar, la noción de información como recurso supone centros emisores y receptores dotados de cierta autonomía, de capacidad de percepción, de capacidad de desciframiento, de elaboración de códigos, de lenguaje, etc. Es decir que los recursos son distribuidos socialmente para que los individuos puedan actuar, como auténticos individuos, como "terminales" de estas redes informacionales. Para que la información constituya un recurso, los elementos del sistema que son los individuos, su cerebro, sus motivaciones, sus sentimientos y sus emociones, tienen que autogestionarse, de cierta manera.

Consecuentemente, es necesaria, la capacidad social de individualización y los recursos deben ser distribuidos a los individuos para que puedan concebirse como centros autónomos de conocimiento, de decisión, de emociones, de volición, etc. Pero al mismo tiempo, y por la misma razón, los sistemas fuertemente diferenciados que distribuyen recursos de autonomía deben ejercer mayor control, porque están expuestos a un riesgo de desintegración y de fragmentación muy elevado.

Por el movimiento mismo de distribución de recursos de individualización, los sistemas sociales acrecientan las formas de control y las desplazan al nivel de la formación misma del sentido y de la identidad individual. Ahora bien, evidentemente no es suficiente controlar los comportamientos concretos, manifiestos, como no es suficiente controlar el contenido de la información, es decir, hay que regir las fuentes del comportamiento, hay que inclinarse sobre los códigos internos del individuo para asegurarse la integración de estos centros autónomos de decisión, que reciben y emiten la información gracias a sus procesos internos de elaboración. Hay que trabajar entonces en el cerebro, en la estructura motivacional, hay que trabajar en la estructura genética. Un indicador significativo, como lo dije, es el incremento excepcional de las inversiones en los ámbitos de la investigación biológica, genética, de la investigación sobre el cerebro en todas las esferas de las ciencias del comportamiento, que se interesan en la motivación y en las emociones, en los efectos de las drogas sobre las emociones y el comportamiento. Todo esto tiene que ver con la posibilidad de intervenir sobre estos centros autónomos que son los individuos que, por otro lado, son alimenta-

dos en su individualidad por todos los procesos sociales que permiten y sostienen la definición de sí como individuo, o sea, el proceso de educación, la multiplicación de redes sociales autogestionadas, la autonomía para elegir. Veo entonces una ambivalencia profunda de los procesos de individualización, por una parte, son procesos que sostienen la autonomía, la autodefinición, la capacidad de metacognición, de metacomunicación, es decir, la capacidad de desplazarnos cada vez más del contenido al proceso, gracias a nuestras capacidades cognoscitivas, emocionales, hasta biológicas. Se trata de la capacidad de aprender a aprender, de procesos de nivel que alimentan la autonomía individual. Por otra parte, estos procesos son muy frágiles porque están expuestos a la manipulación mediante códigos exteriores impuestos y frecuentemente invisibles. Creo que todo lo que tiene que ver con esta frontera delicada entre el individuo y lo colectivo, entre el individuo y lo social, se vuelve para los sociólogos un terreno muy interesante de investigación y de cuestionamiento. Ahí pasan muchas cosas importantes para lo "colectivo", no en el sentido "psicológico", en el sentido individualista y reductor del término, sino en el sentido de una rica subjetivación de los hechos sociales.

Continuidad y discontinuidad de la modernidad

La idea de la individualización nos orienta hacia un paradigma de la comunicación, de la información, y de la cognición, que tiende a remplazar otras modalidades preexistentes. ¿Pero no se trata aquí de nuevo, de los mismos instrumentos analíticos? Podemos pensar en Althusser (1970) que hablaba de sujeción, de interpelación del individuo en sujeto; en Foucault (1971 y 1975) que hablaba también de sujeción, por un conjunto de procesos difundidos en lo cotidiano, que él llamaba "microfísica del poder". Podemos pensar en todas las teorías que describieron la modernidad como la proyección de un individuo sujeto jurídico, político y cultural. No se trata de una extensión del modelo de la modernidad llevado a su límite sino de una ruptura con ella. Nos situaríamos siempre en la modernidad; los fenómenos de individualización remiten al control biológico, genético, cognoscitivo, pero se inscriben en la persecusión de esta misma estrategia que nace con la modernidad.

En los procesos que observamos se manifiesta ciertamente el mantenimiento de una tendencia enraizada en la modernidad; pero al mismo tiempo hay un salto de calidad por el hecho de que, por primera vez, nos damos cuenta que alcanzamos los límites espacio-temporales del sistema. La metáfora del poder nuclear es el ejemplo extremo de este salto de calidad. La situación nuclear y la posibilidad de la catástrofe ecológica introdujeron, por primera vez, de manera visible esta ruptura, o al menos esta discontinuidad,

porque comprendimos que la sociedad había adquirido un poder enorme sobre ella misma, un poder que no depende más que de ella.

Considero esto como un cambio cualitativo o como una discontinuidad fundamental, porque estamos frente a un sistema librado completamente a sí mismo que ha, efectivamente, liberado al campo de cualquier otro poder exterior y que ahora tiene la responsabilidad total de establecer sus propios límites, reconociendo, sin embargo, que no es totalmente autónomo porque tiene que adaptarse siempre a un ecosistema y a una naturaleza biológica. Pero ¿dónde se termina el ecosistema y dónde empieza la sociedad?; ¿dónde se termina la biología y donde empieza la cultura? La respuesta será social y cultural. Esto marca, creo, un salto de calidad respecto a la modernidad. La modernidad siempre consideró que había otra cosa que conquistar, un espacio y otros tiempos hacia los cuales podíamos dirigir este empuje del desarrollo. La situación nuclear, por un lado, y la catástrofe ecológica, por otro, son las metáforas extremas —y al mismo tiempo reales— de este salto de calidad que me hace inclinar del lado de una discontinuidad.

Reconozco que efectivamente todos los elementos de la modernidad están presentes. El proceso de individualización no comenzó ayer, y nunca ha alcanzado este nivel potencial de difusión de masas, siempre ha concernido a pequeñas élites. El romanticismo contenía todos estos elementos de autorrealización, de un centro autónomo de decisión. Pero estamos ahora en el punto donde cada individuo —literalmente— se vuelve potencialmente un centro autónomo de decisión. Por lo tanto, la pregunta sobre las desigualdades, por ejemplo, se hace de manera completamente diferente. Esto no quiere decir que no hay desigualdades, desequilibrios y enormes cortes entre los grupos sociales; la desigualdad tiene más bien que medirse según sus aspectos de preferencia, como el de la riqueza material. El nivel de ésta es importante, pero no está en el corazón del problema.

Lo que subyace a esta perspectiva es la pregunta acerca de la crisis de cierta idea del sujeto colectivo; este límite que involucra la individualización está relacionado con el tipo de crisis o de la pérdida de sentido de los sujetos colectivos definidos como personajes que juegan su papel en el gran escenario de la historia. Esto es cierto particularmente para los movimientos sociales.

El sujeto colectivo ya no está garantizado por "contenedores" exteriores, es entera y ampliamente dependiente de las elecciones y decisiones, de ahí su extrema fragilidad —lo que pone en juego quizás un tema importante de naturaleza ética e incluso "espiritual". La construcción de lo colectivo se vuelve una labor de otro orden, una labor que no podemos simplemente abordar sobre un plano horizontal haciendo la suma de los individuos de los grupos. Hay que encontrar o elaborar socialmente motivaciones para crear un conjunto y para estimular la acción del conjunto —y esto es espantoso desde numerosos puntos de vista, pero es también un gran desafío. Mi conclusión es que, en la medida en que ya no tenemos la garantía de sobrevivir

en este mundo por el resto de los tiempos, en la medida también en que sabemos que nuestra sobrevivencia depende de nuestras elecciones y nuestras decisiones, vivir juntos en sociedad, depende ahora de nosotros mismos.

Ahora bien, la presencia de estructura no es suficiente para asegurar la vida en sociedad, lo que pone en juego la decisión de estar juntos y de tomar los riesgos, de aceptar las diferencias. De ahí surgen las grandes preguntas a las cuales nos enfrentamos hoy. De ahí, también esa necesidad, que subrayo, de un salto de calidad en nuestros marcos cognoscitivos. En el contexto de la modernidad, estos problemas parecen espantosos y sin sentido. Nuestra esperanza es efectuar este salto, si somos capaces. Aquí reside ciertamente la posibilidad de formular los problemas de tal manera diferente que nos sacará finalmente del estancamiento.

Dominación y conflictos

¿De qué manera la lógica de la dominación de la que hablé se inscribe en los fenómenos sociales contemporáneos? Como lo dije, no estamos en la posición de teorizar sobre esta pregunta, más aún si pensamos que nuestros instrumentos conceptuales "modernos" no nos lo permiten. Pero existen vías indirectas y parciales que permiten entablar una respuesta. Pienso en maneras muy concretas de abordar los problemas, por ejemplo, la pregunta sobre los conflictos sociales. Un estudiante que hace una investigación sobre un conflicto social generalmente se hace las primeras siguientes preguntas: ¿cuál es la estructura social de referencia?; ¿cuál es la estructura de clases?; ¿cuál es la situación económica del país o de la región?; ¿cuáles son los actores, definidos por sus condiciones sociales?

La consecuencia de mi interrogante, a propósito de la lógica de dominación, es que me hago la pregunta del campo: ¿existe un campo que pueda ser definido bajo el ángulo de mi dilema, que concierne al sistema considerado? Dicho de otra manera, ¿existe un problema que afecta al sistema y que no tiene solución y que entonces está necesariamente por fuerzas sociales distintas? Si llego a delimitar tal problema, me hago, en un segundo plano, la pregunta sobre ¿cuáles son los actores? Entonces, no me refiero, en primer lugar, a cierta estructura o condición social, sino que me esfuerzo por situar el problema en el plano de las posturas y dilemas sistémicos (que hay que colocar por supuesto con respecto a un sistema social o sociopolítico dado). Si llegamos a definir un dilema que atañe a este sistema, podemos después preguntarnos ¿cómo los actores representan su papel en este campo? Aparentemente, esto no marca una gran diferencia respecto al análisis "estructural" clásico. Pero creo que sí nace una si observamos la idea de una lógica de dominación ligada de manera estable a ciertas estructuras. Porque si identificamos el campo, entonces los actores, los tiempos, las condiciones

de aparición de los conflictos, pueden ser muy móviles. No es esencial ligar el problema a una condición social o a una estructura social dadas, pero podemos conservar igualmente la idea de que hay una lógica de dominación. Es decir que este sistema para funcionar tiene que articularse alrededor de esos dilemas. Empero la manera en la que el problema parece y se manifiesta empíricamente puede cambiar.

El dilema fundamental de un sistema muy diferenciado, pero fuertemente integrado es, por ejemplo, el de administrar diferencia e integración en conjunto; entonces, el problema de las mujeres o el problema étnico desempeñan por distintos lados el papel de "reveladores" de ese dilema, volviendo visibles formas de poder y conflictos ligados a ese dilema, y sin que las mujeres o los movimientos nacionales sean necesariamente los "actores" de los conflictos sociales de la sociedad posindustrial. En otras palabras, la lógica de dominación puede permitir identificar conflictos sin que los actores, las formas y los tiempos de aparición de los conflictos sean necesariamente, y de manera estable, ligados a estructuras.

Evidentemente, cuando evocamos la cuestión femenina tenemos que encontrar referencias estructurales para explicar por qué ese movimiento pudo aparecer en ese momento, en tales condiciones determinadas, y así sucesivamente. Pero no es necesario atribuir a estos sujetos una especie de esencia ontológica, en tanto que sujetos conflictivos. Entonces, no es necesario buscar un "sujeto" del conflicto. No obstante, hay que tener cuidado de no reducir todos los conflictos a problemas de intercambio.

Los partidarios de la perspectiva de la movilización de recursos, o de la perspectiva de la elección racional, así como numerosos antiguos marxistas en Europa, ahora tienden simplemente a reducir la cuestión de los conflictos a problemas de intercambio. Tiendo a resistirme a esto. Nunca he sido marxista y siempre he sido crítico desde la cultura de izquierda, pero estoy inclinado a pensar que al menos tenemos que guardar esta pregunta abierta antes de eliminarla: ¿necesitamos o no esta lógica sistémica para explicar ciertos fenómenos? Hasta que alguien demuestre que es inútil, prefiero conservar esta pregunta que me parece útil para interpretar conflictos que no pueden ser reducidos a problemas de intercambio.

A partir de ciertos conflictos contemporáneos se desprende una radicalidad del orden que indiqué, el de denominación del problema, radicalidad que no es explicable en términos de intercambio. No veo por qué la gente debería invertir tantos recursos, tanto tiempo, tanta energía emocional, para crear, por ejemplo, grupos de autoconciencia o para mantener redes de producción cultural en la vida cotidiana, si la cuestión fuera simplemente la de acrecentar su participación en el sistema. Es completamente irracional. Entonces, o bien se reducen estos comportamientos a una dimensión puramente expresiva revitalizando una distinción completamente inútil, la distinción entre instrumental y expresivo, o bien se explica por qué esa gente

invirtió tanto en comportamientos aparentemente tan irracionales desde el punto de vista "instrumental".

Esta radicalidad me llevó a pensar que, a pesar de todo, hay posturas sistémicas, pero que las preguntas fundamentales de la sociedad se manifiestan de manera mucho más ligera y transitoria de lo que pensábamos anteriormente.

Existen lógicas de dominación en nuestras sociedades y existen múltiples construcciones de sentido que los mismos actores fabrican gracias a los recursos de que disponen. Los movimientos sociales nacen, precisamente, en el punto de encuentro entre estas múltiples construcciones de sentido y la lógica de dominación, en el momento en donde la construcción autónoma de los individuos y de los grupos es efectivamente interrumpida o reprimida por políticas que intervienen en los procesos cotidianos. Frecuentemente, cuando hablamos de movimientos sociales, pensamos en la acción manifiesta, en la acción pública, y esta acción es posible sólo frente a políticas. Es decir que un actor se vuelve actor público, y finalmente actor político, ahí en donde la lógica sistémica cruza un nivel de funcionamiento del sistema político o del Estado nacional (siguiendo los lugares y condiciones, por supuesto, y la naturaleza del problema en cuestión). Para poder dar cuenta de la "emergencia" concreta de un actor que enfrenta públicamente una pregunta y que es confrontado a una autoridad política, hay ciertamente que transformar el análisis de los desafíos y dilemas sistémicos en un análisis más político, es decir, que se hace siempre cuando se trata de movilizaciones que ocurren alrededor de preguntas de orden cultural, preguntas que conciernen a la identidad personal, la vida privada, las elecciones de la reproducción, etcétera.

Sin embargo, mi resistencia a coincidir con la perspectiva de la movilización de recursos (Jenkins, 1983; Klandermans, Kriesi y Tarrow, 1988; McCarthy, y Zald, 1979 y 1981) tiene justamente un lazo con el hecho de que considero que el movimiento preexiste a la movilización visible, porque esta movilización no operaría si no contara con la construcción de un discurso, con una orientación de la acción, redes de solidaridad, dimensiones anteriormente invisibles, pero presentes y activas. Lo que me interesa es que consideremos las dos, que no reduzcamos los movimientos sociales a este nivel visible, que es fundamental desde el punto de vista de la existencia, de la sobrevivencia y de los efectos colectivos de los movimientos sociales, pero que no constituye sus raíces, su razón de existir, porque éstas se encuentran dentro de lo que no vemos, dentro de estas redes sumergidas donde todo lo que es manifiesto en el momento de la movilización pública estaba ya presente, ya elaborado, estaba ya de alguna manera nombrado.

La posibilidad de volver visible esta denominación depende enteramente de lo que se hace anteriormente en esa red invisible. Entonces, por supuesto, el problema consiste, para el análisis, en detectar el campo y las

condiciones de aparición de los actores. Nuestra manera de tratar este nivel muy poco visible y muy poco definido puede contribuir a este proceso de denominación de una forma u otra. En todo caso, participamos en esta definición. Lo que es importante para mí, es que no por interesarnos en estos momentos de movilización pública, se debe descuidar el hecho de que todo lo que fue preparado, elaborado anteriormente, es encauzado en la forma abierta y visible de acción, y retroactúa también en ella.

Esta especie de denominación o de construcción del sentido que se lleva a cabo en los actores individuales o en las redes sumergidas en lo cotidiano, me parece que es lo más importante de los movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, para que la denominación individual o invisible se vuelva movilización tiene que pasar por la política. Ahora bien, no hay que olvidar que la acción colectiva comienza no necesariamente por organizaciones, sino por grupos, redes, cadenas informales de personas que tienen relaciones entre ellas, que no son entonces individuos aislados pero que forman ya redes. Pienso que hay que referirse a este nivel cuando se habla de movimiento. Se trata entonces de algo más que individuos que comparten problemas sociales; se trata ya de redes, pero que no son inmediatamente orientados hacia la acción exterior, pública y que son casi siempre ignorados por aquellos que se interesan en los movimientos sociales.

Observadores situados

Por la razón anteriormente expuesta, voy a terminar esta disertación sobre el tema del observador y sobre el papel del conocimiento. Si los movimientos sociales no son, en el primer plano por lo menos, actores políticos o sujetos históricos globales, pero sí fenómenos compuestos de numerosos elementos diferentes, y si su calidad ocasionalmente nueva consiste en volver visibles y en permitir nombrar los dilemas fundamentales de la sociedad posindustrial, compleja, o calificada de otra manera, entonces el conocimiento por el cual estos fenómenos son reconocidos y el lenguaje por el cual son nombrados es verdaderamente un componente importante de esos campos; no son independientes, y nosotros, como observadores, somos dependientes de la manera de construir nuestro objeto y del lenguaje que utilizamos.

Lo que subrayo en este momento se inserta en el campo social como un elemento de ese campo, lo que contribuye más o menos a su definición y a su construcción; en un mundo en donde las cosas existen cada vez más porque son nombradas y por la forma en que son nombradas, el conocimiento en estas formas y en estos lenguajes es parte integrante de los conflictos sociales, participa enteramente en la construcción del campo y en la relación con los actores que, por otro lado, podemos considerar como objetos del conocimiento.

De hecho, no son "objetos" del conocimiento. Somos, los investigadores, los analistas, los teóricos, tanto los objetos de la acción social como los actores, objetos de nuestra observación. Estamos construidos por la acción social, al menos en la medida en que contribuimos a la construcción de esta acción. La consecuencia de esta actitud reflexiva del conocimiento sobre el mismo, es que ya no podemos, creo, pensar en analizar los fenómenos sociales, y en particular los movimientos sociales o la acción colectiva, como fenómenos que serían enteramente independientes del observador y de su posición en el campo. Existen por supuesto consecuencias metodológicas a esta perspectiva, que no abordaré por el momento, y también consecuencias éticas y políticas que son tal vez más importantes para la discusión que concierne a los movimientos sociales.

Más que considerar que los investigadores, los observadores, los sociólogos o los analistas están fuera del campo, y más que considerar el conocimiento como un proceso lineal, yo creo que hay que estar cada vez más conscientes del hecho de que contribuyen a la construcción del campo, que ellos reciben de los actores tanto como lo que introducen en su campo de acción y que la única ventaja o la única responsabilidad del conocimiento llamado "científico" es hacer visible y consciente todo este proceso. Es ésta la única ventaja, si lo queremos considerar así, o la única responsabilidad, desde el punto de vista ético o político, que diferencia el conocimiento científico del sentido común.

El conocimiento científico se separa del sentido común sólo gracias a la posibilidad de dar cuenta de nuestro lugar en el campo, gracias a una capacidad explicativa de dar cuenta de nuestra relación con el sujeto sobre el cual aplicamos nuestras teorías, nuestros instrumentos, nuestras observaciones. Todo esto se vuelve parte esencial de la acción científica. Sin esta conciencia y sin esta capacidad, creo que el conocimiento se arriesga a transformarse en un desafío ciego y no consciente del conflicto, un desafío que será peleado por todos, del que todos querrán apropiarse. El discurso que producen los "científicos" entra en el espacio social que constituye su objeto de apropiaciones, querámoslo o no, ahí circula (en pequeñas o grandes redes, esto depende de su capacidad de influencia). Es de todos modos un componente de esos campos y participa de este poder y de esta responsabilidad de nombrar al mundo, que es la tarea y el desafío de los poderes y de los conflictos en este tipo de sociedad.

[8] A este propósito véase a Jenkins (1983); Klandermans, Kriesi y Tarrow (1988), y McCarthy y Zald (1979 y 1981).

VII. DIÁLOGO

INVENTAR EL FUTURO*

Pregunta: Los nacionalismos y los conflictos étnicos son una mezcla explosiva de lo más arcaico y de lo más moderno de nuestras sociedades. Durante mucho tiempo, Europa occidental vio distantes esos fenómenos. Se tomaban como parte del folklore los problemas de los irlandeses y el IRA, los vascos y la ETA, así como también algunos otros movimientos regionalistas. Al final de cuentas la existencia de una entidad llamada CEE atenuaría su impacto, con la perspectiva de un camino hacia una gran confederación que desvalorizara las fronteras internas. Pero la implosión del imperio soviético y la guerra civil yugoslava hicieron que los europeos súbitamente se enfrentaran al desmoronamiento del orden que resultó de los acuerdos de Yalta. Europa se vuelve de nuevo una y su mitad oriental se encuentra sumergida en una profunda crisis. Los primeros efectos son los del contagio. En España, por ejemplo, los catalanes y los vascos ven con gusto el ejemplo de los países bálticos. El segundo efecto es el temor a una "invasión" de emigrantes en masa, que despierta reacciones racistas. Pero el efecto más fuerte es global. Las instituciones europeas se muestran impotentes para poner término a una guerra civil en los Balcanes. ¿Será éste el precio de sangre para comenzar a crear un nuevo orden transnacional? Daniel Bell, un sociólogo estadunidense, dijo que el siglo XXI sería el siglo de las religiones y de las razas. ¿Será cierto esto?

Respuesta: En cierto sentido sí, aunque no esté de acuerdo con una generalización como ésa. El caso de la etnicidad es muy interesante. Es que, a la par de las viejas cuestiones nacionales que tienen raíces históricas multiseculares, vemos surgir nuevos problemas. Y ciertas cuestiones históricas aparecen reactivadas por transformaciones importantes tanto de orden político como cultural. Retomar este tipo de conflictos de base étnica o territorial nos enfrenta a un problema de identidad.

Es un problema que se presenta en sociedades complejas y muy diferenciadas. En estas sociedades el criterio tradicional de identificación asociativa, familiar y partidaria de clase se ha debilitado y se ha vuelto más difícil responder a lo que los individuos o los grupos les pi-

* Entrevista de Jorge Almeida, en *Fim de Semana*, São Paulo, 27 de septiembre de 1991.

den. Desde este punto de vista, la identidad étnica o de base territorial proporciona un resguardo, un involucramiento con raíces históricas muy profundas, un patrimonio simbólico tan importante como la lengua, y por eso constituye una especie de depósito de identificación, que permite la estabilidad, la permanencia y la capacidad de memoria, características de la identidad. Sobre todo en una situación en la que la identidad es cada vez más mudable, más frágil y está expuesta a la diferenciación y al cambio social.

Arcaicos y modernos

Pregunta: ¿Pero no estamos fundamentalmente ante arcaísmos y regresiones?

Respuesta: La paradoja de estos conflictos es que son los más tradicionales y arcaicos y, en este sentido, hasta regresivos y reaccionarios, para usar los términos clásicos. Y al mismo tiempo, los más modernos o, si preferimos, los más posmodernos que pudiéramos imaginar. El problema está en las dificultades que provoca la capacidad de absorber políticamente esta combinación explosiva, de un máximo modernismo y un máximo arcaísmo a los Estados nacionales y a la comunidad internacional.

Pregunta: En este sentido, ¿podríamos establecer un vínculo desde los fundamentalismos religiosos a los regionalismos de la Europa occidental, como una reacción bajo formas diversas ante la modernización?

Respuesta: Antes que nada, creo que es necesario hacer distinciones y no generalizar. Se trata casi siempre de cuestiones que combinan o suman elementos diversos. Y, si en la apreciación política inmediata puede ser útil un juicio global, en el análisis es importante hacer distinciones. Si pensamos por ejemplo en la cuestión yugoslava, notaremos que están presentes cuestiones muy diferentes que no se pueden confundir. Hay cuestiones étnicas propiamente dichas, hay cuestiones nacionales y aun cuestiones políticas asociadas a los problemas internos de la Federación yugoslava que se combinan y estallan en conjunto y con los resultados trágicos que están a la vista de todos.

Identidad y territorio

A lo largo de los últimos treinta años, en Europa y en los países occidentales en general, porque también estoy pensando en Estados Unidos, fuimos testigos del renacimiento de una serie de conflictos con bases étnicas y territoriales. El

fenómeno nacionalista es la combinación de una identidad étnica y de la reivindicación de un territorio. Hay conflictos con base étnica como los clásicos conflictos raciales en Estados Unidos, conflictos de base territorial como las cuestiones de autonomía regional, conflictos que combinan de modo muy peculiar estas dos dimensiones, conflictos intensos y a veces violentos que estallaron en Europa en los últimos 30 años y también en Estados Unidos, pues debemos incluir en esta categoría las rebeliones de los indios de este país.

En este tipo de conflictos, el llamado a una identidad étnica se combina con reivindicaciones de control sobre un territorio específico. La identidad étnica radica entonces en un lugar preciso, un territorio para el cual se reivindica la autonomía o la independencia, asumiendo formas diversas de separatismo en relación con el Estado nacional o central. Hay múltiples dimensiones en este conflicto, incluso la herencia histórica de la formación de los Estados nacionales modernos que englobaron en la forma centralizada de gobierno, culturas, pertenencias o identidades que no coincidían necesariamente con las fronteras geográficas del Estado.

Los procesos de modernización son factores coyunturales de la activación de estos conflictos y aceleran esta combinación, la dimensión regresiva, o reaccionaria, un tipo de fundamentalismo, la defensa de la pertenencia a una identidad tradicional que está amenazada. Pero por otro lado, hay necesidades nuevas de identificación creadas precisamente por los procesos de modernización. Por eso los países más modernos y avanzados se encuentran en esta condición. Y estas nuevas necesidades encuentran una identificación étnica, o religiosa en el caso de los fundamentalismos, un instrumento simbólico de representación, de expresión, en fin, un lenguaje, hasta una cultura. Un instrumento para explicar cosas nuevas y que es difícil explicar de otra manera puesto que no existe un lenguaje disponible.

Entonces, el lenguaje, las prácticas, las formas de solidaridad de la tradición se vuelven el canal de expresión de aquellas necesidades. Estos movimientos o formas de movilización pueden asumir muchas fases. Hay categorías sociales diversas. El lado más moderno, más progresista, y en ciertas circunstancias más radical, puede aparecer asociado a una nueva clase media de carácter intelectual, una *intelligentsia* progresista. Y, al mismo tiempo, dentro del mismo movimiento podemos encontrar representantes de las viejas categorías marginales o en decadencia, amenazadas por el proceso de modernización. Y, coyunturalmente, en convergencia con otras fuerzas contra el Estado central, contra el imperialismo extranjero, y así sucesivamente.

Hay además otra dimensión, la cultural, que debemos tener en cuenta. Si echamos un vistazo a los movimientos en Francia en los años setenta, hay una dimensión contracultural, digámoslo así, muy fuerte. En el renacimiento de conflictos como el occitano o el bretón, hay una combinación de ex militantes del movimiento estudiantil de 1968 y de cuestiones étnicas latentes que se encontraban en un relativo olvido.

Pregunta: ¿Y el caso de las ligas en el norte de Italia?

Respuesta: El problema de las ligas es de naturaleza un tanto diferente. Es un movimiento muy heterogéneo. Su éxito, sobre todo el de la Liga Lombarda, se debe a tres dimensiones distintas. Primero, una reacción contra la disfunción del Estado central. No es una cuestión de dependencia ni de falta de representación. Se trata de las regiones más modernas y desarrolladas de Italia. Y aquí es donde está el problema: el Estado no asegura la eficacia, ni un buen gobierno. En segundo lugar, hay una dimensión populista y localista que moviliza el descontento de sectores de la clase media en decadencia, marginados por el proceso de modernización. Es una forma de *poujadismo*. Pero hay un tercer componente, de orden generacional y sobre todo cultural. La Liga Lombarda tiene una fuerte base juvenil; jóvenes privados de identidades sólidas y que buscan respuestas en una identidad regional y étnica. El problema italiano tiene que ver con un Estado central que no es capaz de legitimarse. Y es ahí, donde estas formas de protesta encuentran un terreno fértil. Pero pienso que además de heterogéneo se trata de un fenómeno pasajero.

Pregunta: ¿No podremos asociar también, por lo menos en Europa, la irrupción de los nacionalismos a cierto desgaste de la conciencia de clase tradicional?

Respuesta: Algunos sociólogos hablan de "desviación étnica" de conflicto de clase, de conflictos cuya naturaleza es de clase, como en el caso irlandés, y que no se pueden explicar en cuanto tales y asumen la forma de conflictos nacionales. Hay casos en que los procesos de industrialización crearon, por así decirlo, situaciones de colonialismo interno, de dependencia o de discriminación de base étnica. Pero esto no es verdad en todos los casos. El caso de Escocia es ejemplar. Ahí la reivindicación nacionalista tiene raíces en la afluencia de nuevos recursos, coincide con el petróleo del mar del Norte y con el aumento de la riqueza del país. Pero, pensando sólo en Europa, las relaciones entre los dos conflictos, el nacional y el de clase, son muy complejas y varían de país a país. Hay casos en que se traslapan y casos en que esto no sucede.

Y ¿después de Yalta?

Pregunta: Y, de repente, irrumpieron los nacionalismos en el Este europeo. ¿Qué es lo que esto significa?

Respuesta: Antes que nada es necesario subrayar una dimensión muy presente en la Europa del Este y que es excepcional en Occidente, salvo en el caso irlandés, y ésa es la presencia de conflictos interétnicos. La desagregación del imperio soviético o de Yugoslavia muestra cuán dramática puede ser la explosión de este tipo de conflictos.

Son conflictos de siglos, con profundas raíces históricas. Es casi un interminable proceso de venganzas y ajuste de cuentas entre naciones, de azeris contra armenios o serbios contra croatas. Están bajo control mientras el poder central o los imperios son fuertes. Se habla hasta de nacionalismos de tipo habsbúrgico, formas de nacionalismo que surgen en el momento de la desagregación de un imperio multirracial o multicultural. Sería necesario hacer una tipología. Hay casos de conflictos interétnicos. Hay casos de Estados nacionales relativamente homogéneos que fueron simplemente anexados, como los países bálticos. Existen casos de poblaciones deportadas, y que hoy viven fuera de sus tierras. Hay casos de poblaciones que reivindican su autonomía cultural ya sea porque son emigrantes o porque quedaron dentro de las fronteras equivocadas. Con el nombre de resurgimiento de los nacionalismos se esconden fenómenos completamente diversos.

Lo importante es saber lo que hay que hacer con estos problemas, de manera que se dependa menos de los grandes imperios y se aceleren los procesos de democratización. La situación es problemática y explosiva. Para pensarlos es necesario no quedar atado a la lógica del Estado-nación y del sistema internacional como sistema de Estados. Este mundo ya no se puede gobernar como una asamblea de Estados. He aquí el problema con el cual el Este hace que nos enfrentemos en la actualidad.

Pregunta: Hubo una celebración del fin del "mundo de Yalta", pero ¿cuando se comienzan a tocar las fronteras salen a la luz también algunas tragedias?

Respuesta: Es necesario distinguir entre lo deseable y lo posible. Deseable, digamos, sería caminar hacia una dimensión real transnacional y no internacional de los conflictos y de la forma de resolución de los conflictos. Un nivel que asumiera la dimensión global de la interdependencia y de la necesidad de formas de representación adecuadas. Y las Naciones Unidas no son hoy seguramente, ni nunca fueron, la forma de gobierno de un planeta que se está volviendo una sociedad global. Es una cuestión de perspectiva y una cuestión cultural y ética.

No es el orden mundial de Bush. Es una cuestión para todos aquellos que se interesan por el destino de nuestro mundo y de nuestra especie. No se pueden enfrentar las cosas de una forma inmediata, ¿cómo será Yugoslavia mañana? Es necesario crear distancia. Si no nos salimos de la lógica de la fuerza, tendremos nuevas guerras. Sin la concien-

cia de que es necesario un salto cualitativo en nuestra forma de plantear el problema, éste será imposible de resolver. No olvidemos que el mundo se vuelve cada vez más un solo mundo desde el punto de vista de la información, lo que da, hasta a las fuerzas minoritarias, un gran potencial de eficacia.

Pregunta: Pero, ¿a corto plazo el precio puede ser trágico?

Respuesta: Podríamos, tal vez, tener que pagar un precio trágico, porque no tenemos soluciones. Nuestra capacidad de inteligencia y de análisis probablemente no consiga producir más, pero no podemos renunciar a pensar más allá de nuestros actuales cuadros. Si lo hiciéramos, abriríamos una posibilidad para resolverlos.

No tenemos una tradición de resolución de conflictos. Para los conflictos internacionales la tradición que existe es la de la resolución por la guerra, porque ellos se inscriben en la lógica de las relaciones entre Estados y, dentro de esta lógica no hay posibilidad de pensar de otra manera. Salir de la lógica de los Estados puede no ser posible hoy, pero hay una enorme influencia de la información, de los multiplicadores simbólicos, lo que nos da una oportunidad que no había antes. Puede parecer utópico, pero es la dirección que preveo, a mediano plazo, para evitar la repetición de catástrofes como la de Yugoslavia, frente a la cual nos encontramos completamente desarmados, sólo esperando o deseando que todo salga bien, que algo cambie esta semana en las Naciones Unidas, en Europa, o en la misma Yugoslavia.

Recordemos que antes de Chernobyl la gravedad de la cuestión nuclear no era tan visible. Fue necesario pagar ese precio, para entender que el mundo es un solo planeta y que debe preservarse de la amenaza nuclear. Tal vez Yugoslavia sea, como ya lo fue en parte la guerra del Golfo, un precio que se debe pagar para que nosotros nos demos cuenta de que es necesario cambiar las reglas del juego y hasta el propio juego en sí.

Pregunta: ¿Y ese juego es el del Estado-nación?

Respuesta: Yo me sitúo del lado de la sociedad, no del Estado. La sociedad es la que crea formas políticas. Es ciertamente necesario encontrar nuevas relaciones sociales, cambiar, innovaRespuesta Aunque también deberíamos cambiar el cuadro político. Sin regular las relaciones entre los Estados, las relaciones entre los pueblos podrían volverse salvajes. Y el Estado-nación no es la única forma política que la humanidad ha inventado. Este Estado está hoy en agotamiento, y va a ser rebasado, por arriba y por abajo. Por abajo, mediante la diferenciación y las mutaciones sociales. Por arriba, mediante la transnacionalidad.

MOVIMIENTOS SOCIALES, INNOVACIÓN CULTURAL Y EL PAPEL DEL CONOCIMIENTO*

Pregunta: Señor Melucci, el trabajo sociológico que le dio renombre, sus estudios sobre los movimientos sociales, está atravesando por una profundización de aspectos teóricos implícitos en él desde largo tiempo atrás. En su caracterización de la vida en las sociedades modernas a la cual nos referiremos más adelante usted da un fuerte énfasis a la naturaleza subjetiva del conocimiento. Por lo tanto, nos gustaría iniciar esta entrevista preguntándole sobre el marco personal que influyó en su vida académica como sociólogo y psicólogo. ¿Podría usted describir la ruta personal que lo condujo a sus posiciones actuales, e indicar las formas específicas en las que ésta se manifiesta en su propio trabajo? En segundo lugar, ¿considera que su segunda vocación, la de psicólogo, le proporciona ventajas en relación con los filósofos que abordan el problema de la condición humana en la modernidad?

Respuesta: Ésta es una pregunta muy extensa. Yo diría que me intereso por la dimensión personal de la vida social, porque estoy convencido de que las personas no son simplemente moldeadas por condiciones estructurales. Éstas siempre se adaptan, y dan un sentido propio a las condiciones que determinan sus vidas. Considero que, probablemente, esta idea está asociada con mi experiencia personal: yo crecí en una familia de clase obrera, dentro de un ambiente de clase obrera, y siempre percibí que las personas no eran solamente explotadas y sometidas a la dominación. Ellas creaban formas propias de interacción dentro de las condiciones estructurales en las que estaban integradas. Éste es el origen de mi interés por examinar la forma en que las personas se relacionan dentro de las estructuras sociales. En segundo lugar, siempre tuve un interés profundo por las estructuras emocionales, porque no me considero un individuo racional solamente. Estoy profundamente consciente de mis experiencias corporales, emocionales y afectivas como persona, y creo que esa parte de la experiencia humana fue por completo eliminada del paradigma occidental dominante, de las filosofías generalizantes, etc. No fue por casualidad que los movimientos de mujeres y de jóvenes trajeran esta dimensión nuevamente a la esfera pública, al discurso político, transformando un asunto hasta entonces privado, en una cuestión de debate público.

Asimismo, considero importante mi formación católica, aunque de manera contradictoria, porque ésta me vacunó contra visiones tota-

* Entrevista de Leonardo Avritzer e Timo Lijyra, 1994. Incluida en L. Avritzer (coord.), *Sociedade Civil e Democratização*, Livraria del Rey, Belo Horizonte, 1994.

lizantes. Cuando profundizamos en nuestra experiencia religiosa, nos volvemos inmunes a las tentaciones de concepciones totalitarias, a la tendencia de reducir la realidad a un solo principio. Por el contrario, percibimos que existen diversas formas de enfocar la realidad, y que existen diferentes maneras de comprenderla. Sin convertirme en un relativista, intento comprender esa pluralidad de sentidos. En consecuencia, me considero un hombre completamente "desacralizado", que respeta la dimensión espiritual de la vida.

Respondiendo a su pregunta sobre los dos lados de mi vida profesional, pienso que mi interés por la psicología siempre estuvo presente en mi experiencia profesional e intelectual. Por otra parte, decidí convertirme en psicólogo profesional porque descubrí que tenía cualidades, recursos que podía externar por medio de esa forma eminentemente personal de encontrar seres, la cual en el mundo contemporáneo está bastante entrelazada con el campo psicológico. Esa perspectiva dio a mi trabajo sociológico una concepción no reduccionista. Cuando inicié mi carrera académica, la sociología, particularmente en Europa y de manera específica en los medios marxistas, era una forma hiperestructuralista de análisis de la conducta y de la realidad social. También existía una tradición psicológica reduccionista, interesada solamente en la dimensión interna de la experiencia individual. De ese modo, lo que yo aporté a la psicología fue un interés por las coacciones estructurales que influían en el sufrimiento humano. Creo que sin ese nivel de contacto con la experiencia personal no habría comprendido los cambios que ocurrieron en los años sesenta, cuando la vida social comenzó a estar marcada por la enorme necesidad de autorrealización, autonomía y expresión cultural de las necesidades individuales y sociales.

Finalmente, también considero importante el hecho de haber crecido en un país de fuerte tradición comunista. Lo que la cultura comunista ofreció, a pesar de los matices de la cultura italiana, fue una forma alternativa de religión, o bien otro tipo de visión totalizadora, de tal manera que la adhesión a ese tipo de ideología significaba tener una explicación general para todo y para cualquier tipo de fenómeno. Por lo tanto, las experiencias de izquierda y la religiosa me inmunizaron contra todas las clases de visiones totalizadoras, forzándome a percibir las contradicciones, incoherencias y lagunas provocadas por el encuentro entre este tipo de concepciones y la vida real de los individuos.

Pregunta: Tal vez sea posible extraer las principales influencias teóricas de su obra, abordando un poco más la discusión. Nos gustaría discutir, en primer lugar, la influencia de algunos autores en su trabajo. En especial, desearíamos hacerlo en relación con la tradición de crítica social inaugurada por Marx y su llamado a la renovación de la teoría social. Me

parece que esta preocupación está detrás de la mayor parte de su trabajo sociológico, como punto de partida tanto empírico como metodológico para la investigación de los fenómenos sociales. ¿Considera adecuada esta caracterización? Usted mismo identificó el problema marxista clásico como problema de acción colectiva, y, más específicamente, una transición hacia la conciencia de clase. ¿Cómo ve su propia ruptura con la tradición materialista heredada de Marx?

Respuesta: Creo que ser sociólogo significa colocarse más allá de las apariencias de la realidad social y del nivel fenoménico del discurso social, que siempre están moldeados por las relaciones sociales y por las desigualdades. Estamos conscientes de que esta, digamos, apariencia significa desempeñar un papel crítico, porque el análisis es crítico por definición. No estamos necesariamente forzados a agregar ese adjetivo, dado que si nuestro análisis muestra relaciones más allá de la apariencia dada y unificada de la realidad social, se vuelve crítico, porque apunta hacia algo no visible, porque revela algo que la experiencia humana no nos muestra de inmediato. Por lo tanto, pienso que la crítica es inherente al proceso analítico. Sin duda, es posible desempeñar este papel como consejero del príncipe, o como productor de ideologías, pero afirmo que el componente crítico de la actividad intelectual es capaz de apuntar hacia desdoblamientos que rebasan una definición determinada de la realidad.

Dos importantes consecuencias metodológicas se desprenden de tal observación. La tradición sociológica estuvo siempre dividida entre el intento de meditar sobre la opinión y la conducta de los individuos, y el intento de llevar hasta los individuos algún tipo de verdad, como: "Voy a explicarle lo que usted realmente piensa". Mi objetivo es encontrar una forma de descubrir un sentido que los individuos pueden invariablemente producir por sí mismos. Además, para alcanzar este objetivo es necesario tener nuevas formas de abordar lo social. Simplemente, reflexionar en lo que las personas piensan, no es suficiente. Por otro lado, si las personas se adentran en un mero desmantelamiento de lo que los individuos piensan y hacen, afirmando que como observadores o analistas pueden tener la llave hacia un verdadero entendimiento del sentido pretendido por el propio actor, esto, según mi criterio, desemboca en una segunda forma de no tener en cuenta lo que los individuos hacen y piensan. En este caso, la lección es tomar muy en serio el objeto de análisis, ya que los individuos son señores de su pensamiento y acción.

Los movimientos sociales constituyen aquella parte de la realidad social en la cual las relaciones sociales todavía no han cristalizado en estructuras sociales, donde la acción es la portadora inmediata del tejido relacional de la sociedad y de su sentido. Al menos para mí, no consti-

tuyen un simple objeto social, y sí una lente por medio de la cual es posible abordar problemas más generales. Estudiar los movimientos sociales significó, para mí, poner en tela de juicio la teoría social y lidiar con aspectos epistemológicos, tales como: ¿qué es la acción social?, ¿cómo se interrelacionan las personas?, ¿qué significa ser un observador?, ¿en qué sentido puede ser crítico el conocimiento?

Pregunta: Si usted me permite que lo interrumpa, dentro de la teoría crítica contemporánea existe un importante cambio en la comprensión de la tradición marxista. Ésta deja de ser entendida como una propuesta de reorganización del mundo, y pasa a ser concebida como "crítica implacable", para utilizar las plalabras del propio Marx. En nuestra opinión, usted parece identificarse con esta segunda versión. En el interior de su trayectoria intelectual, ¿cómo se llevó a cabo esta transición?

Respuesta: Pues bien, yo creo que fue la comprensión del proceso de pluralización de las sociedades contemporáneas, lo que significó pluralización de lenguajes, de perspectivas y de puntos de vista teóricos. Estoy convencido de que dentro de esa pluralización, corremos el riesgo de caer en las trampas de un lenguaje ya dado, o de un conjunto de reglas ya establecidas. De ahí la necesidad de alcanzar metaniveles requeridos para entender que nuestros instrumentos representan, al mismo tiempo, nuestros recursos y nuestros límites, nuestras herramientas para aumentar o mejorar nuestro conocimiento, aunque también nuestra prisión. Creo que ésta, probablemente, constituye una de las raíces de mi propia experiencia psicológica, de mi experiencia clínica, porque en la clínica lo que no se hace es ayudar a las personas, o dar soluciones para sus problemas. Simplemente se les ayuda para que alcancen un nivel de comprensión de sus problemas, capaz de contribuir para que los redefinan y encuentren nuevos recursos y horizontes donde pensaban que sólo existían límites. Mi creencia es que existe una analogía con el papel de los intelectuales, no en su papel de traer la verdad, una nueva verdad al mundo, porque la verdad está completamente inmersa en las experiencias individuales, y en la forma en la cual las personas definen su propio mundo. Nosotros solamente podemos ayudarles a encontrar esas verdades.

Pregunta: Acercándonos un poco más a la cuestión de los movimientos sociales, y manteniendo la preocupación sobre el origen de sus ideas, me gustaría plantearle la siguiente situación: especialmente en el mundo anglosajón, existe la tendencia a identificar la línea que entiende los movimientos sociales, a partir de la idea de identidad, con el concepto de sociedad civil. Andrew Arato y Jean Cohen son conocidos por hacer ese

tipo de asociación. En su más reciente libro, ellos afirman que "la lucha por instituciones sociales democráticas y autónomas y la preocupación sobre formas participativas de asociación por parte de actores colectivos se relaciona con el reconocimiento de que tanto los medios como los fines de la producción social pueden considerarse productos sociales". Es evidente que una afirmación de esta índole está considerablemente cerca de la comprensión sobre los movimientos sociales. ¿Cómo ve usted la relación entre movimientos sociales, y la institucionalización de nuevos foros de participación política?

Respuesta: Considero que también en este caso es importante diferenciar los niveles de influencia de los movimientos sociales sobre estructuras políticas e institucionales, porque es muy frecuente que sus efectos directos en las instituciones políticas difícilmente sean tomados en consideración. En mi opinión, la influencia de los movimientos sociales va mucho más allá de los efectos políticos producidos por ellos. Existe un nivel en el cual la acción de los movimientos sociales afecta de manera directa a los sistemas políticos, obligándolos a producir algún tipo de reacción que puede ser más o menos democrática, conforme la naturaleza del sistema político en cuestión. En ese sentido, la influencia directa de los movimientos sociales sobre los sistemas políticos puede ser de tres tipos: una ampliación de los límites de la política; un cambio en las reglas y procedimientos políticos; o un cambio en las formas de participación al interior de los sistemas políticos. En lo que se refiere tanto a las instituciones políticas como a los actores sociales tradicionales, partidos políticos, sindicatos, grupos de presión, todos ellos se ven afectados por los movimientos sociales. Ésos son los efectos directos en las instituciones políticas. No obstante, también existen los efectos indirectos que son mucho más difusos y que pueden medirse en, por lo menos, dos niveles, siendo el primero de ellos un cambio en la vida de las organizaciones. En general, los movimientos sociales producen nuevos modelos organizacionales que son incorporados en empresas, grandes corporaciones, servicios públicos, escuelas, sistemas educativos, etc. Se generan nuevos modelos de organización, y por motivos obvios los movimientos sociales producen nuevas élites políticas para esas instituciones y organizaciones.

Finalmente, existe una transformación en la cultura y en las costumbres. Se cambian los hábitos y lenguajes institucionalmente, porque se asimila un nuevo lenguaje. Por ejemplo, hoy hablamos con un lenguaje que incorpora preocupaciones ecológicas, preocupaciones sobre una igualdad de género, y éstos son resultados institucionalizados de la acción de los movimientos sociales. Hoy en día adoptamos diferentes actitudes en la relación hombre-mujer, así como en la relación frente a la

naturaleza, y una vez institucionalizados se convierten en parte del discurso de los grupos dominantes. Ésa es una lista analítica de los posibles efectos de los movimientos sociales. Evidentemente, la incorporación de esos cambios depende del grado de apertura de los sistemas políticos, y de la relación entre sistema político y Estado; es decir, de la forma por la cual la representación y la toma de decisiones se ponen en práctica en una sociedad determinada.

Pregunta: Me gustaría plantear otra pregunta de naturaleza teórica, acerca de la relación entre su trabajo y la teoría crítica. Si analizamos la versión habermasiana de la teoría crítica, vamos a notar una serie de concordancias con alguno de los motivos de su trabajo: la noción de complejidad, que expresa la influencia de Luhmann, tanto sobre usted como sobre Habermas. La noción del poder, abarcando el control de información y adquiriendo una naturaleza sistémica, constituye otro punto en común entre su obra y la habermasiana. Más aún, diría que su comprensión del poder es radicalmente distinta de aquella encontrada en la obra habermasiana, porque para usted los movimientos sociales (y aquí estoy citando su artículo del *Social Research*), "... hacen al poder visible en sistemas en los cuales éste se transformó en un poder crecientemente anónimo y neutro, y fue incorporado a procedimientos formales". Por lo tanto, usted ve el desarrollo de formas sistémicas de poder dentro de las sociedades contemporáneas, como algo extremadamente problemático, al igual que Habermas considera las formas sistémicas de poder como no problemáticas, siempre y cuando no invadan las estructuras interactivas del mundo de la vida. ¿Está usted de acuerdo con que la forma en que usted y Habermas conciben el poder, es diferente?, ¿le gustaría comentar la concepción habermasiana?

Respuesta: Yo creo que usted tiene la razón. De hecho, existe esta diferencia entre Habermas y yo. Probablemente mi visión acerca del poder sea más difusa, en la medida en que considero que todos nosotros participamos en relaciones de podeRespuesta Por otra parte, eso no significa que el poder no deba localizarse en lugares en los cuales se cristaliza de manera más consistente...

Pregunta: En este sentido, usted toma más en serio a Foucault.

Respuesta: En efecto, yo tomo a Foucault más en serio. Además mi tratamiento del poder es más ambivalente que el de él. Incluso si todas nuestras relaciones fueran de poder, deberíamos estar atentos al hecho de que el poder no existe solo. Existe también la capacidad de interactuar con el podeRespuesta De otra manera, jamás seríamos capaces de ex-

plicar de dónde adquieren la energía las personas para reaccionar a las relaciones de poder e iniciar un conflicto. Pienso que eso es importante, porque desde que estudié la cultura de origen obrero, percibí que no se trataba sólo de una cultura dependiente, sumisa y obediente. Las personas lograban, de manera particular, usar el espacio de poder para actuar en su contra. Éste es el proceso que yo intento comprender.

Pregunta: Esta pregunta está estrechamente vinculada con lo que usted acaba de decir. Cuando habla sobre la función crítica de los movimientos sociales, sobre la capacidad de producir "nuevas formas de nominación de la realidad", y "desenmascarar viejas maneras de actuar", usted está relacionando esa tarea con la crítica de la ideología a la luz del llamado "perspectivismo fenomenológico". Lo que yo tengo en mente, en forma específica, es el problema de la fundamentación normativa de la crítica que, en mi opinión, se transforma en una cuestión en la medida en que proponemos la erradicación de las dualidades entre cultura y sociedad, forma y contenido, imágenes y realidad, libertad y necesidad. ¿Qué hace posible la tarea de localizar las formas dominantes de poder, está esta tarea atribuida a los movimientos sociales?, ¿no estaría esta tarea ligada a la crítica de la ideología en su sentido marxista y, en ese sentido, no dependería de alguna de esas dualidades?

Respuesta: Éste es un aspecto muy importante. Pienso que usted está señalando un punto problemático en mi propio trabajo que debo intentar desarrollar un poco más. Creo que una actitud fenomenológica constituye un punto de partida. Ésta no es un instrumento teórico genérico. Con eso quiero decir que no es posible liberarnos de las conexiones causales que establecen relaciones significativas entre fenómenos. Por otra parte, para alcanzar este nivel debemos, en primer lugar, conocer nuestra localización en el campo, y estar conscientes de ella. Eso constituye una especie de límite metodológico. A partir de esto, debemos asumir la responsabilidad de los instrumentos analíticos que empleamos, así como con la conexión que establecemos entre diferentes fenómenos, una vez que sabemos que ambos están firmemente anclados en nuestro punto de partida. En relación con otros sujetos y otros discursos, si ellos son capaces de localizarse y autojustificarse, entonces existe un espacio, un metanivel en el cual el establecimiento de un diálogo se hace posible. Además, si partimos de proposiciones totalizantes, en lugar de una proposición de la cual se es consciente, en ese caso no es posible que exista diálogo o comunicación. Usted puede asumir el punto de vista de otra persona solamente si está consciente de su propia posición en el campo, en el campo de relaciones sociales, discursos y lenguajes. Un breve comentario adicional: el otro lado de la opción dialógica, tanto en la vida

civil como en la social, es estar consciente de que se está trabajando en el límite. Esa opción tiene consecuencias políticas en la medida en que ninguna perspectiva singular puede pretender desempeñar un papel totalizante. Ese papel sólo podría ser impuesto por el ejercicio directo de la fuerza y de la violencia.

Pregunta: El lenguaje que usted utiliza nos conduce a otra cuestión relacionada con la llamada concepción sistémica de la sociedad. Utiliza términos como "organización de conjunto de relaciones", en lugar de "procesos sociales", habla de "redes y áreas de movimientos", en las cuales los individuos se vuelven "terminales efectivas de procesamiento de informaciones", en vez de la denominación más tradicional de "movimientos sociales". Nos preguntamos si lo que usted ha escrito sobre el sujeto, tendría alguna afinidad con una teoría neutra sobre la dinámica social, basada en los imperativos de autorregulación o en los imperativos derivados de los sistemas autorregulables, tal como Niklas Luhmann los describe. Este comentario, de alguna forma, se relaciona con mi planteamiento anterior sobre la posibilidad de fundamentación de la crítica. Sólo para dar un ejemplo, el propio Habermas recurre al dualismo entre sistema y mundo de la vida, para retratar la naturaleza de esa contradicción.

Respuesta: No estoy seguro de tener una respuesta satisfactoria para esta pregunta. Tengo la tendencia a pensar en términos de sistema, de lo que llamamos sistema. Esto se debe a que, en mi opinión, estamos a las puertas de cambios conceptuales, porque todavía utilizamos términos asociados con la forma moderna de pensar, cuando de hecho nos preocupan problemas distintos. Eso no es una justificación, pero me considero consciente de dicha contradicción, que significa utilizar un lenguaje moderno para abordar problemas que no son de la misma naturaleza. Por ello, nos vemos obligados a extender esos conceptos hasta el límite para poder abordar los problemas que nos interesan. Esa dificultad está asociada al hecho de que todavía usamos el lenguaje de la mecánica. Utilizamos las palabras "revolución" y "movimientos" que están totalmente relacionados con el concepto de la mecánica. Y, ¿cómo podríamos entender un mundo en el cual la física cuántica cambió completamente nuestro entendimiento de la realidad material?

Pregunta: Y, en lugar de esto, ¿qué propondría usted?

Respuesta: No tengo sustitutos en este momento, aunque pienso que debemos plantear el problema. Eso, como una especie de introducción a mi respuesta. Mi tendencia es pensar que lo que hoy llamamos sistemas, de he-

cho son formas más estables y cristalizadas de relaciones sociales dentro de las cuales las personas continúan interactuando, dando sentido a lo que están haciendo. Lo que intento mostrar es que existen formas de construir una realidad colectiva, que son aparentemente estables, a las que las personas pueden referirse, pero que por detrás de esa aparente estabilidad existe un esfuerzo continuo de interacción y de negociación que es visto como un sistema. Si tomamos la definición de que los actores colectivos y los organizados dan respecto a los movimientos en que ellos participan, entonces tendremos una definición sistémica de la acción. Aún más, lo que ocurre es una producción continua de relaciones sociales. La adopción de una forma circular de pensar, probablemente nos haría más conscientes de que la teorización de la acción depende de la perspectiva de análisis, es decir, lo que llamo "sistema", usted lo califica como "actor", y ambos son puntos de vista distintos sobre el mismo fenómeno. Si usted asume la perspectiva de los procesos de construcción, va a trabajar con la idea de "actores". Si asume el punto de vista de las relaciones estables y cristalizadas, va a trabajar con la idea de "sistema".

Pregunta: Ya transcurrieron casi diez años desde el surgimiento de la polémica entre el paradigma europeo (identidad), y el paradigma estadunidense (movilización de recursos), sobre los movimientos sociales.

Respuesta: En 1984, escribí el primer artículo sobre movimientos sociales e identidad.

Pregunta: Entonces, realmente son diez años. La pregunta sería: ¿Cómo ve usted hoy las explicaciones ofrecidas, tanto por el paradigma de movilización de recursos como por el paradigma de identidad? Me gustaría que usted respondiera, abordando tres aspectos: la naturaleza no institucional de la acción colectiva; el problema de la búsqueda de la racionalidad por parte de los individuos; y el tema de la relación entre acción colectiva y procesos de comunicación.

Respuesta: Si yo tuviera que definir la situación actual, diría que llegamos a un proceso de institucionalización en lo que concierne al análisis de los movimientos sociales. Existe claramente la institucionalización de un paradigma dominante que dentro del sistema académico estadunidense es el llamado paradigma de la "movilización de recursos". Incluso, en las conferencias más recientes en Europa, las ponencias presentadas fueron predominantemente aplicaciones o extensiones del paradigma de la movilización de recursos. En mi opinión, eso está relacionado con el hecho de que el paradigma de la movilización de recursos trae a la superficie la dimensión de la forma en que los movimientos se mantienen

a través del tiempo, en que intercambian recursos con otras instituciones societarias, etc. Es decir, lo que ellos llaman administración de recursos. Creo que siempre reconocí, y nunca subestimé, la importancia de esa dimensión. Más aún, sigo pensando que existen dos problemas implícitos en este aspecto. Las cuestiones del cómo y el porqué de los movimientos sociales. Si tomáramos como parámetro el tema de las raíces estructurales de los movimientos sociales, lo que de cierta manera forma parte de la herencia positiva del marxismo, dicho tema fue eliminado de las preocupaciones de la izquierda europea (no sabría decir si eso también se aplica al tercer mundo). En cierto modo, todos estos teóricos de los movimientos sociales se convirtieron en personas que eligen racionalmente. No dejo de sorprenderme al ver a todos estos viejos marxistas con los cuales yo peleaba en los años setenta, porque me parecían demasiado estructuralistas, ahora convertidos en individuos que eligen racionalmente, dado que la movilización de recursos no pasa de ser una versión atenuada de ésta. Y, de esa manera, la cuestión del significado de los fenómenos sociales en relación con los cambios estructurales de nuestras sociedades queda totalmente eliminada del análisis social. Ésta es la primera crítica...

Pregunta: También podemos afirmar que la propia cuestión de la acción colectiva queda completamente eliminada, ya que para la selección racional (*rational choice)* la coordinación de la acción jamás se sitúa como un problema interactivo, sino que se concibe como coordinación automática de resultados.

Respuesta: Sin duda. Yo diría que la acción colectiva se constituye en un lugar mucho más alejado de la apariencia pública, y en confrontación con la autoridad política. Las redes de comunicación cotidianas son el lugar en el cual se constituye el significado de movilización colectiva. Ellas producen las energías y las capacidades para ese tipo de confrontación pública. Existe un riesgo constante de enfocar el lado visible de la acción colectiva y olvidar sus raíces en la vida cotidiana. Parece evidente que la otra consecuencia de ese enfoque consiste en el énfasis exclusivo en la acción política organizada. Eso conduce a un enfoque completamente parcial en el análisis de los movimientos sociales, porque el problema es que estamos lidiando con fenómenos sociales y éstos tienen un punto de partida muy distante de ese nivel. Lo importante es entender cómo comenzaron, cómo llegaron a convertirse en organizaciones y cómo interactuaron con el sistema político. De otra manera, nunca lograremos satisfacer nuestra curiosidad sociológica, convirtiéndonos en científicos políticos. Pienso que reducir la sociología a ciencia política es un gran error. Ésta responde a una configuración cultural en la cual la de-

bilidad aparente de las explicaciones generalizantes hace más fácil que se pueda lidiar con un campo más estrecho. Además, si pensamos en lo político, evidentemente es posible circunscribir el campo. Por otro lado, no creo que eso sea fructífero a largo plazo, porque esa postura simplemente elimina interrogantes sin ofrecer respuestas, y sin mostrar por qué las preguntas que acostumbrábamos plantear son inútiles. Tampoco creo que aspectos como la existencia o ausencia de una lógica societaria dominante, o sobre la existencia o ausencia de conflictos que afectan el nivel sistémico, hayan demostrado ser inútiles. Si alguien me demostrara que se convirtieron en inútiles, y me convenciera, entonces no habría problema. Sin embargo, simplemente desechar estas interrogantes, en mi opinión, sería como "tirar el agua del baño con todo y bebé"[*sic*]. No sé si respondí a las tres preguntas.

Pregunta: Hable un poco más sobre el tema de los intereses racionales.

Respuesta: Sí, éste me parece un tema interesante. En primer lugar, es necesario diferenciar entre lo racional y lo irracional, porque para mí existen partes de la conducta humana que no son ni racionales ni irracionales. Éstas funcionan en un nivel diferente del cognoscitivo racional. Son parte importante de la conducta humana que no opera de acuerdo con la misma lógica. Para comenzar, los movimientos sociales están llenos de pasión. Constituyen formas "intensas" de acción, y no podemos explicarlo simplemente reduciéndolas a la acción social, o marginando el resto como irracional. No son irracionales, aunque sí una forma apasionada de acción que es considerablemente significativa para el cambio social. Después de todo, si no hubiera pasión, ¿a quién le importaría transformar? Pienso que es posible utilizar la elección racional o incluso la idea de movilización de recursos como un instrumento metodológico, en la medida en que existen partes de la conducta de los actores sociales que pueden explicarse mediante la selección racional. Por lo tanto, abordaríamos, en primer lugar, todo aquello que pudiera explicarse por un modelo de tipo elección racional. Así, tendríamos que preguntarnos: ¿qué quedó sin explicación? Esto, porque proceder de manera opuesta sería demasiado arriesgado. Tendríamos que establecer valores o pasiones como punto de partida, lo que podría conducir a una explicación totalizante que anularía la lógica de los intereses racionales; es decir, de personas actuando porque calculan sus intereses. Por otro lado, si partiéramos de una suposición escéptica de que la capacidad del cálculo racional constituye el fundamento final de acción, entonces podríamos tranquilamente introducir otros niveles, otros instrumentos conceptuales, para entender la realidad social. Yo recomendaría la elección racional como una forma escéptica de acercamiento hacia la realidad.

Pregunta: Si examináramos la situación del mundo occidental, y particularmente de Europa occidental hoy, parecería evidente que algunos conflictos tradicionales están surgiendo nuevamente en virtud del desempleo estructural, resultante, tanto de la acumulación de capital, como de la forma dramática asumida por la profundización del proceso de racionalización, económico y político. Por ejemplo, la integración europea, la recesión, la restructuración económica y el proceso de liberalización que se lleva a acabo en el Este. Parece evidente que estos conflictos no pueden ser considerados solamente como culturales. Lo que nos gustaría saber, es: ¿usted consideraría posible el resurgimiento de conflictos más íntimamente ligados a determinaciones económicas y políticas?

Respuesta: Claro que sí. No tengo ninguna ambición en dar una explicación global para todo. Lo que señalo son algunas tendencias recientes de la acción colectiva que no pueden explicarse a partir de un modelo tradicional. Eso no significa que todo el resto desaparezca, o que las sociedades en que vivimos estén completamente modernizadas. Éstas están histórica y empíricamente estratificadas. Estratificadas en términos de diferentes capas históricas. Cualquier sociedad constituye una combinación de ambas. No podemos imaginar que todas las formas tradicionales de acción vayan a desaparecer, o que no cambiarán su significado, en la medida en que se incorporen a lo moderno. No sólo vamos a atestiguar el resurgimiento de viejos conflictos, sino también nuevas versiones de viejos conflictos que llegarán a estar incluidos en lo moderno, en lo más moderno, o incluso en lo posmoderno. Creo que la tarea del analista consiste precisamente, una vez dadas esas configuraciones históricas y empíricas, en entenderlas y descomponerlas, para mostrar en qué forma un componente posmoderno se articularía con un componente premoderno, mostrando la manera en que la interacción entre ambos los modifica. No obstante, aquí tendríamos que diferenciar entre lo premoderno y lo posmoderno. De otro modo, todo se vuelve igual a todo.

Pregunta: Uno de los aspectos de los cuales la literatura sobre movimientos sociales casi no se ocupó fueron los movimientos sociales conservadores. Después de una primera ola de movimientos progresistas, estamos asistiendo a una segunda ola de movimientos sociales, entre los cuales tenemos que incluir movimientos étnicos en Europa occidental, y el movimiento antiaborto en Estados Unidos. ¿Cree usted que en el origen de movimientos sociales conservadores existen los mismos fenómenos que dieron origen a movimientos progresistas? En su opinión, ¿cuáles son los problemas teóricos específicos que los movimientos conservadores plantean para el análisis de los movimientos sociales?

Respuesta: Voy a comenzar por la parte final de la pregunta. Pienso que ellos plantean aspectos teóricos específicos en la medida en que ponen en tela de juicio cierto "tendencionismo" en la literatura de los movimientos sociales, y siempre considero a los movimientos sociales como algo positivo y progresista. Esto constituye uno de los legados de la visión historicista de progreso del siglo XIX. Una vez libres de esa visión de la historia como forma paulatina de esclarecimiento, nuestro análisis del fenómeno cambia de diversas maneras. Los llamados "movimientos conservadores" son frecuentemente movimientos compuestos. Representan el resultado de fenómenos sociales diferenciados. Cada vez más reflejan el otro polo de nuestro dilema cultural y sistémico. De esa manera, dejan claro que estamos enfrentando un dilema. Sin embargo, dado que están más cerca del discurso dominante o de los intereses dominantes, pueden ser fácilmente utilizados dentro del sistema político como instrumentos para el debilitamiento de otras formas de movilización colectiva. Además, sociológicamente hablando, la comprensión del fenómeno nos conduce hacia una dirección que rebasa la diferenciación izquierda-derecha como una distinción significativa desde el punto de vista sociológico. Ésta me parece una diferenciación relevante, si analizamos el sistema político en el interior de determinado Estado. Empero, en lo que se refiere a utilidad analítica, no veo la forma en que se podría calificar un movimiento como de izquierda o como de derecha, simplemente por su forma de movilización. Por ejemplo, ¿cómo distinguir a los "skin heads" de hoy en Italia o en Alemania, de los "punks" de diez años atrás, que eran interpretados como de izquierda?

Pregunta: Pero, si usted analiza un movimiento como "*rescue operation*" en Estados Unidos, éste es claramente un movimiento heterónomo, en el sentido de que subordina las decisiones de las mujeres a la lógica del Estado, de la familia, de los médicos... Por lo menos, desde esta perspectiva, podríamos criticarlo.

Respuesta: Recuerdo que hace aproximadamente quince años escribí que presenciaríamos diferentes aspectos; como las reacciones al tema del aborto. No porque yo sea antiaborto. Al contrario, luché por el aborto, aunque estoy absolutamente consciente de que el aborto es un asunto controvertido en nuestra cultura. El problema implícito es siempre el siguiente: ¿quién tiene el derecho de decidir? Por favor, entiéndanme con cuidado: en el movimiento antiaborto está involucrada la cuestión del derecho del poder público de interferir en la reproducción. Si tomamos a los países del tercer mundo como ejemplo, el aborto ahí ya se convirtió en una forma de control de la natalidad. En este caso, podríamos decir que un movimiento antiaborto sería progresista, porque sería un movimiento en contra de un

poder público que intenta imponer sus decisiones, como en el caso del pueblo chino, que desea tener hijos y no puede, por causa de las políticas del Estado.

Pregunta: En Brasil prácticamente no existe información disponible sobre la contracepción para las mujeres pobres. Como consecuencia de ello, la esterilización se vuelve práctica común en los hospitales públicos. Existen muchos millones de mujeres esterilizadas.

Respuesta: Esto demuestra de manera clara que debemos ser extremadamente cuidadosos al tratar este tema, que en sí es controvertido. Aquí simplemente no existe izquierda o derecha. En primer lugar, debemos plantear el asunto en el contexto histórico y político para comprender la dirección del conflicto dentro de una determinada sociedad. El tema parece volátil, y, en este caso, el derechista de ayer puede convertirse en el izquierdista de mañana. Sé que esto parece un poco dramático.

Pregunta: Una vez que entramos en el área de las tecnologías de control del cuerpo, me gustaría hacerle la siguiente pregunta: la biotecnología volvió a ser un tema candente en Estados Unidos hace algunas semanas, después de que el primer gen humano fue clonado. Una encuesta del *New York Times* mostró que 90% de los estadunidenses adopta una postura contraria a la mayor parte de formas de control genético. ¿Cómo ve usted el papel de los movimientos sociales en ésta más que probable discusión ética que tenemos frente a nosotros?, ¿diría usted que éste será uno de los grandes temas en torno del cual los movimientos sociales se organizarán en los años noventa?

Respuesta: Creo que sí. Además, en lo que se refiere a este asunto, creo que todavía no alcanzamos la etapa de acción colectiva o de organización de los movimientos sociales. Veamos el tema nuclear, por ejemplo, tuvimos que vivir el accidente en Chernobyl, y otros accidentes, antes de que el tema nuclear se convirtiera en una preocupación capaz de movilizar a la opinión pública. Pienso que el asunto del control del cuerpo, del control genético, es importantísimo en los conflictos sociales, y llegará a ser un asunto público y controvertido a medida que se alcance el proceso de decisión política, porque evidentemente no se puede permitir que se desarrolle de manera autónoma. Sin duda, esto será tratado en algún momento como parte del proceso de decisión política, y, en ese momento, casos controvertidos serán motivo de atención y confrontación política. En mi opinión, las decisiones relacionadas con la natalidad serán probablemente las más críticas en que todo el sistema reproductivo pasará por transformaciones, y éstas llevarán a las personas

a elegir, no sólo si van a tener hijos, sino también qué tipo de hijos y de qué manera. Esto afectará a la vida humana de forma tan profunda que sin duda producirá conflictos. No obstante, hasta este momento se trata de una discusión que me parece estar confinada a los especialistas en ética y a los científicos, pero que ciertamente llegará a la sociedad como un todo.

Pregunta: El cuerpo tiene un significado muy especial para usted. Me gustaría preguntarle sobre la posibilidad de que el cuerpo contenga los últimos vestigios de resistencia contra la manipulación. ¿Cuál sería este elemento lingüístico y no comunicativo contenido en el cuerpo? y, ¿cómo sería posible encararlo como el lugar del cambio? Le hago esta pregunta teniendo en consideración su énfasis en "las prácticas en lugar de discursos". El propio Marcuse tocó temas de esta índole acerca del cuerpo, como *locus* de resistencia. ¿Sería ésta la base de su relativo optimismo sobre la posibilidad de que la simbolización de los conflictos aumente la autonomía de los individuos, y garantice nuevas posibilidades culturales?, ¿descartaría los vínculos adornianos entre tecnología y heteronomía?

Respuesta: Lo que yo digo es que nos encontramos cada vez más en el dominio del lenguaje y lo que decimos, y lo que experimentamos está crecientemente denominado y definido por la simbolización cultural. Ése es también el destino de nuestras experiencias físicas, de nuestras experiencias naturales, e incluso de nuestra naturaleza interna como un cuerpo o un sistema biológico. Ésa es una tendencia. La otra dimensión es una dimensión biológica de nuestra vida, una dimensión sensitiva de nuestra experiencia que no puede ser enteramente reducida al lenguaje, porque partes de esa experiencia son completamente individuales, y existen espacios de autoconciencia y autodefinición que no son del todo manipulables. Usted se refirió a Marcuse, y tal vez sea importante mencionar a Guatari y Deleuze en los años setenta. No estoy hablando simplemente de un cuerpo natural que está resistiendo el impacto de la socialización. Estoy refiriéndome a un cuerpo consciente que fue completamente traducido al lenguaje cultural. Estoy pensando en la concepción oriental del cuerpo, y en la forma en que ésta penetró en la cultura de Occidente, a tal grado que ésta plantea el tema de un cuerpo disciplinado por la conciencia, y no enteramente traducido en términos de lenguaje. Es decir, el arquero, para lanzar su flecha, tiene que ejercitarse y aprender bastante, pero su gesto, que está cargado de sentido, no se expresa en términos de lenguaje. Esto puede nada más ser experimentado por él, como lleno de sentido. Creo que hay una parte de nuestra capacidad de resistir, que está anclada en la conciencia de la subjetividad aunque vinculada a un cuerpo. Eso puede ser aprendido y practicado

mediante diferentes formas de relación con el cuerpo. Como dije, el éxito de las prácticas orientales es sólo un síntoma de la búsqueda de un nivel de autoconciencia, que no es racional en términos de calculabilidad, pero que tiene un sentido profundo en la vida de los individuos.

Pregunta: Tal vez ésta sea la última pregunta. Sé que usted es un estudioso de los movimientos sociales de Occidente, pero incluso así me gustaría hacerle esta pregunta. Nosotros sabemos que las transformaciones en la estructura de la vida cotidiana ocurren más rápidamente en las sociedades del tercer mundo que en los países de Occidente. Procesos de urbanización, industrialización y desarrollo de medios de comunicación masiva están produciendo, en sociedades del tercer mundo en menos de veinte años, cambios que llevaron casi cien años para hacerse efectivos en los países de Occidente. Asimismo, sabemos que los movimientos sociales desempeñaron un enorme papel en los procesos recientes de democratización, especialmente en los países de América del Sur. La pregunta es la siguiente: ¿cree usted que el paradigma de identidad está ligado a un conjunto específico de cambios que todavía no ocurrieron en los países del tercer mundo (tales como el uso masivo de computadoras, y tecnologías de comunicación, y la introducción de tecnologías de manipulación del cuerpo), o aceptaría una concepción más formal que lo vincularía más con la velocidad de las transformaciones de las estructuras cotidianas que con el contenido específico de estas transformaciones?

R: Yo estaría de acuerdo con la segunda alternativa, porque creo que los cambios que estamos discutiendo también ocurrieron en el tercer mundo. Me parece que estamos presenciando el final de una cierta retórica sobre el tercer mundo. Recuerdo que en los años setenta, toda discusión tenía que considerar el aspecto femenino, y que eso era una especie de ritual. Al finalizar los años sesenta, el ritual abarcaba al tercer mundo. Estábamos siempre obligados a hablar algo sobre la diferencia del tercer mundo, sobre el subdesarrollo y sobre la explotación. Esto constituye parte de una retórica que ya se rebasó. El tercer mundo forma parte de este mundo, aunque de manera desigual y subordinada que todavía no se expresa en todos los niveles ni en todos los lugares. Por lo tanto, pienso que podemos aplicar los mismos instrumentos conceptuales al tercer mundo, siempre y cuando sepamos diferenciar los niveles en que se aplican, y los componentes históricos particulares de sociedades como la brasileña, la argentina o la india. Sin embargo, los instrumentos conceptuales deben ser los mismos, de lo contrario, dejamos de entender la manera en que las formas de dominación más modernas se expresan en los sistemas políticos y culturales menos modernos. Y ésta constituye

un modo diferente de enfrentar problemas, como el desarrollo, la dependencia, la explotación, etc. No niego la necesidad de estar atento a estos problemas, aunque pienso que los intelectuales y analistas sociales del tercer mundo deben estar conscientes de los problemas globales del mundo en que estamos viviendo. De otra forma, lo que ocurre es la cristalización de un sentimiento de minoría que se convierte en un sentimiento de superioridad: "¡porque nosotros somos los explotados y los dominados del planeta!". Creo que dividimos el planeta de formas diferentes y en niveles distintos. Porque cuando pienso sobre mi país, que es uno de los miembros del Grupo de los Siete, llego a la conclusión de que tenemos algunos problemas muy semejantes a los de Brasil, y algunas veces incluso más serios. No sé si usted concuerda con esto.

Pregunta: Definitivamente. En mi propio trabajo, argumento que el problema es más de forma que de contenido, y que la mejor manera de analizar movimientos sociales en el tercer mundo es percibir que la vida cotidiana está siendo transformada mucho más radicalmente ahí. El hecho de que un país sea o no profundamente industrializado parece menos importante que el proceso por el cual una persona, que no tenía la menor idea de lo que es la vida urbana, o que jamás había visto televisión y llega a una gran ciudad, encuentra que su vida cotidiana está totalmente transformada.

Respuesta: En efecto, este tipo de cambio es mucho más dramático y mucho más violento. Y, evidentemente, debemos tomar en consideración, en nuestros análisis, el problema de la velocidad de las transformaciones; así como la cantidad de personas que son arrojadas en el remolino de la vida moderna, a partir de una transición mucho más rápida y sin las medidas que pudieran atenuar su impacto sobre éstas. No obstante, pienso que concordamos en que los procesos son los mismos.

Pregunta: Me gustaría hacer una última pregunta que me deja bastante perplejo: ¿Qué demonios [*sic*] ocurre con los movimientos sociales, después de su periodo dorado de los años ochenta?

Respuesta: Pues bien, creo que los movimientos de los años setenta y ochenta fueron la última transición de movimientos como actores políticos en movimientos en cuanto a forma. Ésta no es una transición fácil, porque todavía necesitamos actores políticos, porque vivimos en sociedades históricas con sistemas políticos determinados, porque todavía vivimos dentro de Estados nacionales. Sin acción política, nada puede ser cambiado en nuestras sociedades. Lo que creo es que esos nuevos movimientos sociales que realmente desempeñaron el papel de formas, cumplieron su función y se transformaron en nuevas instituciones políticas.

Lo que podía ser políticamente procesado, lo fue, de acuerdo con el grado de apertura del sistema político. Por lo tanto, opino que esos movimientos tuvieron éxito. Crearon nuevas instituciones, nuevas culturas y nuevos cuadros. Hoy tenemos un presidente de Estados Unidos que viene de la generación del 68. Bueno, más o menos...

Pregunta: Si no él, por lo menos sí su mujer.

Respuesta: Por lo menos, su mujer [risas]. Cuando lo veo, reconozco el estilo. Él organiza seminarios con consejeros, reuniones públicas, y, como ustedes saben, todo eso forma parte de la cultura de los años sesenta. Claro que ustedes podrían decirme que eso no es importante, y yo les respondería que son hechos que afectan el tejido de la vida cultural. Entonces, yo diría que los movimientos sociales fueron importantes, pero que todavía no hemos visto un movimiento que desempeñe el papel de forma pura. No sé si es posible imaginar un movimiento de esta índole, porque siempre es necesario tener algún tipo de estructura social, y, así, tendríamos que pensar en una organización de alguna naturaleza. Más aún, éste constituye un modo provocativo de polarizar las diferencias. Pienso que vamos a ver más y más movimientos actuando como forma, en la medida en que existe una serie de cuestiones políticas en los estados nacionales que llevan a los actores políticos a incorporar elementos de los movimientos. Por ejemplo, la llamada Liga, una Liga Lombarda en Italia, que fue considerada un movimiento reaccionario, es, de hecho, un actor político que incorporó elementos de otros movimientos, pues el electorado joven de Lombardía y de Milán siente la necesidad de expresar una forma de identificación, que no está comprometida con un programa político o con sus consecuencias. El apoyo electoral parece simplemente una manera de manifestar una identidad, y de librarse de los viejos políticos de siempre.

Pregunta: ¿Podría usted especificar un poco más lo que entiende por un movimiento como forma?

Respuesta: Voy a intentarlo. Todavía no he desarrollado esto totalmente; por lo tanto, es una idea en estado bruto. Sin embargo, yo creo que heredamos de la historia moderna esa combinación entre movimiento político y lucha social. Los movimientos del siglo XIX estaban compuestos, al mismo tiempo, por actores políticos, actores de clase y actores sociales, luchando por la inclusión de la clase trabajadora en el sistema político y en el Estado burgués. Lo que ocurre hoy, es que esos dos aspectos se están separando. Por un lado, tenemos actores actuando en el sentido de reformar el sistema político, abriendo las fronteras del

sistema político, y pidiendo la redefinición de las reglas del sistema político. Por el otro, tenemos actores sacando a la luz cuestiones completamente culturales, nombrando cuestiones que, una vez mencionadas, pueden ser procesadas políticamente. Entonces, cuando hablo de movimientos como pura forma, me refiero a un tipo de acción que pone en tela de juicio la organización de la política.

Al abordar este tema queda más clara la responsabilidad de los intelectuales, de aquellos que trabajan con el conocimiento, y que tienen por tarea separar lo que aparece asociado en la realidad empírica. Es esto lo que entiendo por crítica: la contribución a un proceso de *nominación*, que, en una sociedad basada en la información, significa toda la diferencia en la vida de los individuos. La diferencia entre ser manipulado por medio de la absorción de significados impuestos por fuerzas externas, y ser capaz de producir de manera autónoma, y de reconocer nuevos significados para la vida individual y colectiva.

SOCIEDAD COMPLEJA, IDENTIDAD Y ACCIÓN COLECTIVA

Pregunta: Usted sostiene que la sociedad compleja se caracteriza por tres elementos fundamentales: diferenciación, variabilidad, excedencia cultural; ¿puede explicar el sentido de estos procesos en el contexto de la así llamada globalización?

Respuesta: Es en general a la noción de complejidad a la que estos procesos vienen referidos. Se pueden individualizar, sin duda, también otros, pero esta clasificación sirve para indicar algunas de las características fundamentales e ineludibles de una sociedad compleja: se trata, de hecho, de procesos que tocan sea a la macroestructura o a la experiencia cotidiana de los individuos. El primero, la diferenciación, se refiere obviamente a la multiplicación de los mitos de vida, al hecho de que se forman estructuras específicas para ejecutar funciones o para responder a tareas que precedentemente eran realizadas por estructuras más simples y homogéneas. Pero, lo que me interesa de la diferenciación son los efectos sobre la vida cotidiana, esto es, que en el pasaje entre las diversas regiones de la experiencia es siempre más difícil transferir aquello que vale en un ámbito de la vida a otros ámbitos de la misma. Y esta imposibilidad de una transferencia "natural" implica, también, a los lenguajes, a los sistemas de regla y a las expectativas en las relaciones. Esto obliga a redefinir el sentido de la acción en cada pasaje; para cada subsistema específico es necesario reconocer o aprender las reglas, el lenguaje y las relaciones que valen en ese particular ámbito de experiencia. Esta

situación produce un doble efecto sobre la identidad. Por un lado, los actores sociales son condicionados o, más bien, son llamados a redefinirse cada vez que efectúan estos pasajes; por otro lado, los actores no invierten y no utilizan jamás la totalidad de su identidad en los singulares ámbitos en los cuales se encuentran al accionar. Hay aquí, por lo tanto, un efecto de multiplicación y de delimitación sobre la identidad de los individuos y de los grupos, que está específicamente ligado a la creciente diferenciación de los sistemas.

El segundo, la *variabilidad* se refiere sobre todo a la dimensión temporal, esto es, al hecho de que el cambio es muy frecuente y muy intenso. Hoy en día nos referimos a cambios rápidos y frecuentes que tienen un efecto sobre la dimensión temporal de la experiencia porque es difícil de transferir de un tiempo al otro aquello que se ha acumulado y capturado. Aquello que valía en un ámbito precedente no es inmediatamente o automáticamente transferible.

El tercero, la *excedencia cultural* se refiere a las posibilidades simbólicamente disponibles para la acción de los individuos y de los grupos que son mucho más amplias que la capacidad efectiva de acción. Esto amplía el campo de las posibilidades y, sobre todo, agranda los espacios representativos y perceptivos de la experiencia; pero también coloca a los actores frente a la necesidad de medir continuamente la acción por la cual son efectivamente capaces frente al campo de posibilidad que la excede. Aquello que podemos realizar está precedido por un horizonte simbólico siempre más vasto que supera continuamente nuestra capacidad efectiva de acción. ¿En qué sentido estos tres procesos se pueden relacionar en el contexto de la globalización? Porque implican, simultáneamente, a todos los seres humanos y a todas las áreas del planeta; a los simples individuos y a los diversos grupos sociales que son alcanzados de manera desigual por sus efectos. El término "globalización" se presta para algunas reflexiones y puede ser también discutido. En el fondo, éste subraya solamente la dimensión de interdependencia generalizada en el sistema social contemporáneo que se hace justamente global en cuanto totalmente interdependiente. Por otra parte, existe un aspecto igualmente importante como es el del *límite*. Por esto, de manera general, he preferido usar el término "planetarización", no por un gusto de distinción lingüística, sino como una referencia a la dimensión planetaria que nos recuerda que no es solamente interdependencia, sino también una relación con el espacio-tiempo del planeta que habitamos. Los procesos de generalización de los intercambios y de las comunicaciones se colocan en un ambiente físico y humano que coincide con la dimensión del planeta Tierra. Éstos también tienen contemporáneamente una faceta que hay que relacionar con el *límite:* se deben entonces medir y relacionar con los vínculos espacio-temporales, con los

recursos disponibles, con los asentamientos físicos y geopolíticos que hacen de la Tierra un ecosistema. Un ecosistema de naturaleza particular, justamente porque está habitado por una especie, la humana, que ha desarrollado la capacidad de intervenir sobre su propio ambiente y sobre sí misma.

Pregunta: En conexión con su enfoque sobre la sociedad compleja quisiéramos saber su opinión sobre el "fenómeno virtual" (internet, realidad virtual, etcétera).

Respuesta: Estoy muy impresionado por el desarrollo de una retórica y de una mitología en torno a estos fenómenos que, en pocos años, se han transformado en fenómenos de masa, no en su utilización relativamente limitada, por cuanto a las representaciones que producen. En un tiempo muy breve, palabras como internet o realidad virtual se han popularizado y muchísima gente ha tomado conciencia de los objetos que éstas indican o, al menos, tienen una noción aproximativa. Por un lado, se trata de fenómenos que desarrollan premisas que están presentes en la constitución de una sociedad basada en la información, es decir, al extenderse la dimensión simbólica no material y no factual de la acción humana y al afirmarse la interdependencia global de la que ya hemos hablado. Desde este punto de vista, estamos frente a fenómenos que desarrollan o extienden procesos que ya estaban en curso. Por otro lado, es interesante poner de relieve que, en torno a estos procesos se desarrolla una retórica que exalta la potencialidad; que promete extensiones milagrosas de la capacidad humana; que alimentan nuevas modas y nuevos mercados. Cada vez que en torno a un fenómeno social se desarrolla una retórica y una mitología, estamos frente a procesos que contienen respuestas a potenciales necesidades humanas, pero también indican la aparición de nuevas formas de poder. El desarrollo de una retórica y de una mitología siempre es indicativo del hecho que se están formando nuevas relaciones de poder. Difícilmente, un discurso que tenga connotaciones retóricas y, más un mito, se produce sin responder a las necesidades y a los sueños de la gente; por otra parte esto vincula siempre y, en cualquier medida, esconde una nueva forma de poder. En estos fenómenos están presentes a la vez las dos cosas, por una parte, existe la expansión del espacio perceptivo y comunicativo que estas tecnologías ponen a disposición, respondiendo a necesidades y exigencias difundidas y maduradas mediante la transformación de la sociedad contemporánea. Se abre la posibilidad de una gestión autónoma y directa de la actividad productiva y comunicativa, de las redes de sociabilidad, de los procesos de participación y de decisión que estas tecnologías permiten y favorecen; todo esto sin contar el estímulo que ofrecen a la invención creativa

a la experimentación de lo nuevo, a la aventura de la mente y de las emociones. Pero por otra parte, es evidente que se están formando nuevos poderes que implican lógicas económicas, como el control de los saberes necesarios para administrar estos procesos. No es verdad que internet sea un puro y libre mercado de comunicación, que se presente como un campo abierto de intercambio y de sociabilidad virtual. También aquí se están formando estructuras de desigualdad: la primera y más evidente se refiere al acceso y a las condiciones preliminares de pertenencia, pero también en el uso emergen estructuras de desigualdad que conducen a nuevas formas de podeRespuesta Esto nos lleva al control de los códigos sobre los cuales tanto he insistido en los últimos veinte años: nos llevan al control desigual ejercitado sobre las precondiciones del intercambio y de la comunicación.

Pregunta: En esta sociedad compleja, que usted ha descrito, ¿cómo ve el futuro de las relaciones Norte-Sur?

Respuesta: Esta pregunta se liga directamente al tema de la desigualdad y el poder. Tradicionalmente hemos diseñado la línea de desigualdad y poder con alguna forma de representación espacial, alto o bajo por ejemplo, o con lo que respecta al sistema mundial, en términos de Norte-Sur. Me parece que hoy estos modos de representar la desigualdad social son siempre más débiles e inadecuados para describir los cambios en curso. Por un lado, porque sea por el Norte o al Sur se están creando siempre situaciones más diversificadas y las líneas de demarcación de la desigualdad pasan también hacia el interior de diversas áreas. Hay áreas pobres en el Norte y áreas ricas en el Sur, y esta diferenciación está creciendo en ambos lados. Naturalmente, con esto no estoy diciendo que la subdivisión Norte-Sur no tenga ningún significado o que los centros de poder económico, político y comunicativo no estén todavía, en gran medida, localizados al Norte. Pero se trata de una lectura de la desigualdad y del poder que puede transformarse desfavorablemente si se entiende de modo rígido. De hecho, la diversificación que interesa sea al Norte o sea al Sur produce divisiones al interior de estas sociedades, censuras, diferencias que son distribuidas con base en lógicas transnacionales y en lógicas específicas para cada sociedad nacional. Está, entonces, más cercana a la realidad una descripción que individualice en el Norte y en el Sur la presencia de desigualdades viejas y nuevas en diferentes áreas de los sistemas sociales considerados.

A esta primera explicación se le puede agregar una segunda. Hoy, más que nunca, los criterios de definición de la desigualdad me parecen siempre menos ligados a la pura privación económica y más ligados al acceso de los recursos de la información, del conocimiento, de la au-

tonomía personal que son distribuidos de modo desigual entre los individuos y los grupos. Podríamos decir entonces que existe seguramente una desigualdad Norte-Sur, pero que ésta ya no puede ser medida sólo en términos económicos, sino en relación con los recursos de individualización, con la capacidad de autonomía, con uso consciente de la información y del conocimiento actualmente disponible. Una nueva teoría de la desigualdad debería ayudar a identificar no sólo los criterios estructurales de la distribución de estos recursos, sino también la lógica que controla la desigualdad en la producción de esos recursos. Por eso, una reflexión sobre la centralidad de la información en la producción social de la sociedad contemporánea, constituye un paso necesario para el análisis de la desigualdad en escala planetaria.

Pregunta: En este punto parece interesante retomar la pregunta precedente. Claro está, sin negar las relaciones Norte-Sur que se fundamentan en la diferencia estructural y económica; parece que estamos frente a un cambio muy interesante de estas relaciones que involucran la misma concepción del poder. Una pequeña computadora del Sur, utilizando internet, puede ingresar en el sistema de la NASA, esto es, en un sistema omnipotente de sofisticada tecnología. En este contexto, la pregunta es en esta disolución de un centro de poder identificable con nombre y apellido ¿dónde se sitúa el poder? Porque el poder está de todos modos, ¿no cree? Que el poder no se distribuya equitativamente ¿es una premisa sociológica?

Respuesta: Claro, esto es nuestro punto de partida y la fundamental lección de la sociología. Manteniendo firmes nuestra raíces en la tradición, no podemos pensar en una completa deslocalización del poder. El poder de todos modos siempre ha combinado bases simbólicas y bases materiales. Sin embargo, justamente porque la inversión social y la orientación de los recursos se desplazan crecientemente hacia la dimensión simbólica y cognoscitiva, en nuestra reflexión, tenemos que deslocalizar, desmaterializar una noción fuertemente "realista" como la del poder. Se trata, en continuidad con Weber, de pensarlo siempre más como una modalidad de relación, como una forma de relación que establece y controla el sentido de la acción humana. En una prospectiva similar no podemos decir siempre dónde está el poder, pero estamos obligados a buscar, a investigar como sociólogos, en qué condiciones y en qué forma se manifiesta este poder. Debemos cuestionarnos, por ejemplo, de qué modo el control de ciertos recursos económicos favorece o facilita el ejercicio de un poder de naturaleza simbólica o viceversa. Hoy en día comenzamos a abandonar una forma de pensamiento que razona linealmente en una dirección u otra, y buscamos establecer las relaciones.

Aún estoy convencido de que la sociología mantiene y puede ulteriormente desarrollar una capacidad específica para explicar los mecanismos del poder, porque esto permite una lectura de las relaciones sociales justamente como relaciones. Pero es necesario un esfuerzo desustancializador del poder para no pensarlo siempre y, de todos modos, coincidente con una estructura material. Un poder que coincide con el control del lenguaje, por ejemplo, tiene una estructura, pero en una acepción muy diversa a aquella que la tradición hiperrealista tiende a atribuir a esta noción. La sociología comienza a liberarse de la herencia metafísica de sus raíces y lleva a un primer plano, la capacidad humana de producir sentido por medio de las relaciones, es decir, el poder es una de éstas, no es una relación casual y errática, al contrario, se "estructura" según regularidades, formas y procesos que son, justamente, tareas del análisis individual.

Pregunta: Más allá de las diferencias, en el mundo actual existe una tendencia a aceptar y valorizar el papel de la democracia como un sistema imperfecto, aunque con la posibilidad de ser desarrollado y de ser reconstruido en forma permanente. ¿Cómo ve usted el proceso de afirmación de la democracia en relación con las características de la sociedad compleja contemporánea?

Respuesta: En el mundo contemporáneo, la demanda de la democracia está acompañada por una fuerte tendencia a la integración autoritaria y a la manipulación del consenso. Es cierto que en una escala mundial existen numerosas sociedades en las cuales se puede ver la emergencia de esta demanda por la democracia; pero por otra parte, también estamos confrontados con tendencias opuestas como la masificación, el ejercicio de la violencia o directamente el recurso al conflicto armado. No sabría decir, por lo tanto, si existe realmente una tendencia generalizada hacia la democracia. Aunque, profundamente, pienso que la democracia es la única condición de sobrevivencia para un sistema que se ha transformado en planetario. Pero, desde este punto de vista, se debe necesariamente superar la noción moderna de democracia. Para sobrevivir y crecer en una sociedad planetaria se debe extender y sobrepasar la noción moderna de democracia. No basta ya con referirse a mecanismos de representación o a formas de gobierno para cualificar la democracia, es necesario introducir una dimensión que guarde relación con la identidad y la diferencia. Para poder pensar el mundo totalmente interdependiente necesitamos imaginar como pueden convivir las diferencias en un espacio común. La herencia de la tradición democrática nos dice que la democracia es aquel sistema de organización de los intereses políticos, de las formas de representación, de las decisiones de un gobierno capaz

de intervenir sobre sí mismo y redefinir continuamente el propio espacio. La tradición nos entrega además un motivo de fe y de esperanza, pero que como tal no garantiza el futuro de la democracia. Hoy se abren cuestiones centrales en la reflexión sobre la democracia que implican, por un lado, la definición de nuevos derechos y garantías en sociedades siempre más diferenciadas y cambiantes; por otro lado, la delimitación de un "espacio público" abierto y compartido que no puede coincidir con las instituciones de gobierno y que representa la arena en la cual las cuestiones de la convivencia y de sus dilemas fundamentales pueden ser puestos en un modo visible. En el contexto de ambas vertientes, definición de derechos y de espacio público, la acción colectiva y los movimientos sociales adquieren un papel central en la configuración del futuro de la democracia, porque otorgan voz a aquellos que continuamente están en riesgo de permanecer ocultos y sin palabra. En conclusión, la democracia no está asegurada, pero podemos tener expectativas realistas y fundadas sobre la esperanza de que mediante ejercicio consciente de la misma, podemos consolidar y ampliar su significado. Éste es el aspecto virtuoso de la democracia, entre las muchas limitaciones y defectos que podemos imputarle: su ejercicio es ya en sí un instrumento para ampliar y redefinir la democracia misma. Invertir en la democracia y creer en ella, trabajar por su continuidad aporta a su realización, a su consolidación y a su transformación

Pregunta: Hoy podemos hablar de grandes cambios en la sociedad como el desarrollo nuclear, la tecnología de la información y de la genética; todos éstos, son elementos portadores de crisis, por la forma misma del cambio, acelerado, intenso, concentrado en el tiempo y el espacio. ¿Para usted cómo se relacionan crisis, cambio y producción de la sociedad?

Respuesta: Ésta es una pregunta muy comprometida y es determinante el punto de vista que se asuma para responderla. Nociones como crisis y cambio nos llevan al lugar particular de un observador de campo y a la importancia relativa de la pregunta que nos hacemos. Cuando experimentamos variaciones en el Estado de un sistema y lo definimos en términos de crisis o de cambio, estas nociones no se refieren a eventos sustantivos pero permiten, sobre todo, hacer una lectura de los fenómenos: hablamos de la descomposición de un sistema o de su formación, pero estos procesos están normalmente interrelacionados en el plano factual. De hecho, hay siempre una continuidad cronológica en el flujo de los eventos y, en esta continuidad, introducimos fisuras que dependen de nuestro punto de vista. Teniendo presente esta premisa metodológica general nos trasladamos ahora a nuestra sociedad, donde el punto de contacto de la dimensión de la crisis y del cambio debe buscarse en la

observación de las sociedades nacionales. Una sociedad nacional con su historia y su dimensión estatal es un observatorio en el cual es imposible escindir estos dos aspectos. Pero el estudio de la sociedad nacional requiere de un punto de vista histórico-empírico que es diverso al analítico que aplicamos en la definición de un sistema social. La sociedad nacional, con su herencia histórica múltiple se cristaliza en la unidad del Estado, es siempre una suerte de estratificación geológica de eventos y de estructuras que están consolidadas en aquella entidad históricamente determinada que llamamos Italia, Francia, Argentina. Aquello que caracteriza a estas entidades histórico-sociales es la imposibilidad de hablar del cambio sin hablar de la crisis, sin observar contemporáneamente la decadencia o la resistencia de ciertas áreas, de ciertos sectores, de ciertas partes de la sociedad en cuestión. La comparación permite señalar igualdades y diferencias de los procesos que caracterizan a las diversas sociedades nacionales. El interés de este análisis es innegable, pero es necesario siempre recordar que la comparación se basa en una delimitación del todo convencional del campo de relaciones sociales como aquella constituida por las fronteras de los diversos Estados. No siempre la naturaleza de los procesos sociales puede reducirse dentro de los límites de un Estado-nación.

En cambio, sobre un terreno más analítico parece importante considerar la discontinuidad de los procesos de cambio y separar a una estructura social emergente del análisis de la crisis. Distinguir analíticamente la dimensión de la crisis de la dimensión del cambio permite individualizar la continuidad y discontinuidad de los procesos observados, no en términos meramente cronológicos, pero con referencia a conceptos distintivos definidos teóricamente. Del mismo modo, es útil distinguir el análisis de estructuras históricas y el análisis de las sociedades nacionales de la pregunta sobre el cambio de sistema. Esto queda ejemplificado, cuando nos preguntamos sobre el pasaje de la sociedad moderna a la industrial. En el primer caso, hacemos referencia a una unidad histórica en la cual la dimensión de la crisis es importante para leer las transformaciones; en el segundo caso, a una estructura analítica en la cual la discontinuidad es constitutiva de los conceptos mismos que se utilizan para definirla. Gracias a la mayor o menor capacidad explicativa de estas categorías es que podemos, finalmente, aplicarlas a una sociedad empírica para dar razón de la continuidad o discontinuidad de las transformaciones que la caracterizan. Es importante no confundir estos dos planos comúnmente sobrepuestos uno sobre el otro, sobre todo en el análisis de los fenómenos políticos.

Movimientos sociales e identidad colectiva

Pregunta: El estudio de los movimientos sociales ha estado ampliamente desarrollado en estos últimos dos decenios. Usted ha participado en el debate interno de estos estudios proveyendo importantes aportes teórico-empíricos. También ha desarrollado una crítica sobre lo que usted llama dualismo en este campo de investigación (haciendo referencia a las dos principales corrientes teóricas de los años setenta) y, además, ha propuesto una crítica constructiva de enfoques tales como, el de la "movilización de recursos", el del "intercambio político" y el de la "elección racional". En este camino usted ha construido su noción de "identidad colectiva", ha hablado de los movimientos como signos, de la acción colectiva como sistema de acción, del papel de la producción de sentido y de la vida cotidiana de la acción colectiva: en suma, su tarea ha sido "la formación de nuevos códigos de la acción en la sociedad contemporánea". En este contexto, y después de la denominada crisis de los movimientos, ¿cómo interpreta la transformación de los movimientos sociales y su proyección al futuro? ¿Cómo ve la constitución de la identidad colectiva en el futuro?

Respuesta: Estamos, ciertamente, frente a la desaparición de formas de acción y de sujetos que coinciden con nuestra idea tradicional de movimiento. No creo que esto signifique la desaparición de la acción colectiva, ni la desaparición de los conflictos sociales. Por el contrario, pienso que lo que está desapareciendo es una modalidad de constitución de los actores colectivos que caracterizan la época moderna. Entonces, nuestra dificultad radica en la necesidad de colocar en categorías, por demás desgastadas, fenómenos que no se prestan a ser interpretados por medio de ésas. No nos encontramos frente a la disolución de los actores colectivos o frente a la desaparición de los conflictos, pero sí de un cambio profundo de sus formas. En la sociedad compleja la acción colectiva se polariza, por un lado, en la vida cotidiana se forma una suerte de oposición molecular que vive sobre redes informales, sobre su tejido social casi invisible; por otro lado, se manifiestan formas de movilización colectiva que cuando son visibles tienden a abordar temas muy generales. En estos últimos años hemos visto, por una parte, la declinación de la identidad política que se ha transformado siempre en más defensiva y, por otra parte, la aparición de arenas transnacionales y de cuestiones que implican al sistema global: se trata de *issues* muy importantes, pero de breve duración y de sujetos difundidos sobre la escena mundial. Por ejemplo, ha ocurrido una transformación en la movilización por la paz definida no sólo como un problema entre los Estados, sino como el derecho de ocuparse de la sobrevivencia de las es-

pecies sobre el planeta. Del mismo modo, en torno a las redes de comunicación planetaria están emergiendo formas de movilización que se parecen poco a la idea tradicional de movimiento social: emergen nuevos actores conflictuales que no dejan prever las formas de acción habitualmente asociadas a los movimientos, como las de las manifestaciones callejeras, los encuentros con la policía, etcétera.

Pienso, entonces, en un futuro donde desaparecen los movimientos como los hemos conocido en la época moderna, en cambio, nos encontraremos con un crecimiento en la capacidad de producir conflictos y de constituir identidades colectivas más transitorias y más móviles que tendrán como interlocutor al sistema político transnacional; un sistema que no existe todavía, pero al cual estas formas de acción pueden estimular o anticipar.

Pregunta: ¿En esta perspectiva ve usted también cambios en la noción de ciudadanía?

Respuesta: Sí, pienso que existe un cambio en la noción misma de la ciudadanía; está modificándose y no coincide más con el reconocimiento del Estado-nación. Existen ya definiciones de la ciudadanía supranacionales o transnacionales y definiciones más circunscriptas de aquellas provistas por el Estado nacional. Ya podemos observar la creación de formas de ciudadanía que son supranacionales o transnacionales (continentales o globales) y formas de ciudadanía que están más limitadas que aquellas provistas por el Estado-nación (*i.e.* regional, local). El tema de la ciudadanía planetaria, de la pertenencia y de la identificación con la sociedad mundial a secas será en el futuro un tema conflictual, del mismo modo que se están afirmando los conceptos en torno a las definiciones más limitadas y locales de la ciudadanía.

Pregunta: Más allá de la terminología ¿la ciudadanía planetaria no es un tema que nos propone nuevamente la utopía socialista, la idea de que somos "hombres del mundo"?

Respuesta: Claro, somos hombres del mundo, pero no sólo como una perspectiva utópica para el futuro, sino con referencia a las transformaciones sociales que hoy están verificándose. De hecho, la modernidad ha preparado aquello que hoy se realiza en una escala global, esto es, una socialización generalizada del sistema planetario y también del ecosistema. Nosotros vivimos más que nunca en una realidad hipersocializada que el socialismo anticipaba, en forma utópica, como la exigencia o el sueño de una socialización plena y equitativamente distribuida. Hoy en día se ha realizado de alguna manera este proceso generalizado de

socialización en la forma de una extensión y de una penetración de lo social en cada aspecto de la vida misma y de la naturaleza. Pero lo que ocurre contemporáneamente es una extensión de los desequilibrios y de las desigualdades, de la afirmación de nuevos privilegios y de nuevas formas de poder: lo que la utopía socialista no podía o no quería ver era que cada proceso de cambio porta en sí mismo estos desequilibrios y no puede solucionarlos proyectando su desaparición en una sociedad futura, pacificada y transparente. La construcción de una sociedad planetaria más equitativa, así como de una sociedad local menos drásticamente lacerada por la desigualdad, continúa siendo una aspiración fundamental para quienes se preguntan sobre el futuro de nuestra especie y accionan por el bien común. Pero esta tendencia a la justicia y a la equidad debe ser sostenida por la capacidad de análisis de los modos, según los cuales, la desigualdad se forma y se mantiene en todos los procesos sociales en los que estamos involucrados. La conciencia de la no transparencia en las relaciones sociales para la acción, para una sociedad más justa, es una forma más realista, pero no menos apasionada.

Pregunta: ¿Una forma más humana?

Respuesta: Sí, más humana porque es más consciente de los límites que caracterizan la convivencia entre los hombres, del hecho de que no existe transparencia final de la historia. Existe sólo el esfuerzo continuo y necesario para reducir la opacidad, para disminuir la injusticia, para volver más vivible este planeta. Sabiendo que nada es conquistado definitivamente y que la sociedad ha alcanzado el poder de destruirse, nuestra responsabilidad aumenta en proporción a los riesgos a los que estamos expuestos

Pregunta: En sus últimos libros usted ha desarrollado una conexión específica ya anunciada en *Nomads of the present* entre su enfoque sobre la acción colectiva y el análisis de las necesidades y acción individual. En este contexto ha propuesto una particular interpretación del tiempo y del espacio, de la desigualdad y de la exclusión. Puede referirse a estos temas y explicar también ¿cómo ve usted la conexión con los factores estructurales, especialmente con los económicos y con los fenómenos de desigualdad material?

Respuesta: Parto de una consideración sobre lo que está ocurriendo en el debate cultural y en particular en el sociológico, si tomamos en cuenta, por ejemplo, los últimos cinco años como una referencia convencional. Estoy muy impresionado de que en este periodo haya crecido la atención en la temática del individuo, de la subjetividad, de la intimidad, de las

emociones. Se trata de un fenómeno fácilmente revelable en una reseña de la literatura, de los títulos prevalecientes, de la distribución por los contenidos de los artículos y de los libros. Emerge, sin duda, un traslado de temáticas más estructurales y macrosociológicas a temáticas más subjetivas y microsociológicas. Las razones de este cambio cultural son muchas; no es pequeño el papel que la cultura de la mujer ha tenido en orientar la investigación sociológica, pero, ciertamente, enfrentamos una transformación de las exigencias y de las actitudes fundamentales difundidas en la sociedad. Esta dimensión del cambio se presentó, de forma embrionaria, en las primeras señales de la acción colectiva y en las nuevas culturas a partir de los años sesenta. Pero la cultura política de la izquierda occidental no fue entonces capaz de recoger estas señales y ha permanecido sorda a lo largo de los años setenta, con excepción de una moderada apertura a aquello que las mujeres estaban elaborando en temas de género y de la condición femenina. Luego ha ocurrido un cambio que se sitúa aproximadamente en los años ochenta: sus efectos se manifiestan hoy en esta creciente difusión del interés y del discurso sobre el individuo, la subjetividad y las emociones. Puedo decir sin falsa modestia que he comenzado a ocuparme de esta temática con mucha anticipación, justamente porque al estudiar los movimientos emergentes, la dimensión de la experiencia individual se me aparecía como central: sólo en la prospectiva de las nuevas necesidades y demandas individuales se podían explicar ciertas formas de acción que ponían en primer plano la búsqueda del sentido.

Mi punto de vista actual intenta brindar una razón teórica de este desplazamiento de atención. Sostengo que existe en los sistemas complejos una individualización de los procesos sociales; los individuos se vuelven, en un sentido propio, actores sociales porque los sistemas complejos distribuyen a los sujetos singulares recursos para actuar, para pensar, para concebirse como individuos. La razón de la atención a la dimensión cultural y a la importancia que el individuo asume en el discurso social es, por lo tanto, estructural, no psicológica. Se está produciendo una individualización de los procesos sociales porque los individuos son puestos, socialmente, en la condición de pensarse y de actuar como tales. Si los individuos son los destinatarios de recursos sociales que los transforman en individuos, en el momento en el cual son realmente dotados de esta posibilidad ellos intervienen de manera más autónoma sobre el sistema. Por lo tanto, la autonomía y la capacidad de elección no son sólo un reflejo de los cambios sistémicos, pero deben ser incluidos sincrónicamente como elementos constitutivos del sistema. Esta perspectiva me permite preservar la especificidad de la experiencia de los individuos como sujetos de acción, sin caer en el riesgo de una creciente psicologización de la dimensión individual. Esta tendencia se

afirma como una nueva forma de control social: una versión excesivamente psicologizada de la experiencia individual que erradica al sujeto de la acción de sus relaciones; sirve en realidad para hacer manipulable la identidad y permite desplazar el control hacia la esfera íntima de la vida de cada uno. En este terreno se están gestando nuevas formas de poder y nuevos instrumentos de manipulación. Puede parecer que me contradigo cuando insisto en la autonomía de la dimensión subjetiva e íntima y sobre la no entera reductibilidad de esta esfera, a lo social. Por el contrario, creo que justamente aquí está la paradoja: este espacio de individualización constituye también un territorio no enteramente socializado y socializable y, es por esto mismo, un terreno de resistencia, un potencial espacio de acción conflictual. Me interesa, entonces, la frontera entre experiencias subjetivas y relaciones sociales, entre vida cotidiana de los individuos y movimientos sociales, porque este punto de observación me permite ver las dos fases del proceso: potencialidad de innovación y de conflicto, y nuevas formas de control que aparecen con un peso relativo que sólo el análisis específico puede describir.

Pregunta: Esto nos ubica en el tema de la desigualdad dado que la distribución de los recursos de los cuales usted habla es sin lugar a dudas desigual.

Respuesta: Ciertamente. La reflexión sobre la desigualdad debe hoy poner al lado de los criterios tradicionales de análisis los recursos que permiten a los individuos ser tales. Debe incluir la distribución desigual de la capacidad de ejercitar la autonomía individual, de tener un espacio personal interno, de ejercitar la facultad de entender y de querer. Es necesario contar con una reflexión propiamente sociológica sobre estas nuevas formas de desigualdad, sobre los modos por los cuales se deviene en individuo y se salvaguarda el propio espacio interno. Estas posibilidades son distribuidas de manera desigual según criterios no casuales, es decir, es posible recuperar, en una prospectiva renovada, la mejor herencia de la tradición sociológica y del análisis estructural de la desigualdad en términos de clase, género y raza. Estos criterios no pueden funcionar como dimensiones meramente objetivas o únicamente materiales, debemos incluir en el análisis la dimensión de la experiencia personal que está impactada por los procesos de exclusión, de discriminación y de segregación.

Pregunta: Para nosotros que estamos habituados a pensar en términos de clase y grupo es difícil concebir un fenómeno que trate a los individuos como tales. Por esto, posiblemente, no es fácil indicar los criterios para la investigación y localización empírica de estos sujetos. En su trabajo

parece haber una dialéctica, por momentos parece indicar un lugar social determinado para poder identificarlos y por momentos no parece haber una localización. ¿Es así?

Respuesta: La dificultad de transcribir estos planteamientos teóricos, primero en criterios analíticos y después en operaciones de investigación, es real. Pero se trata también de una perspectiva que apenas hemos comenzado a desarrollar. Es necesario aceptar que estamos sólo al inicio de esta profunda transformación de la realidad y de nuestro modo de pensarla. Desde el punto de vista de la estrategia de investigación, tenemos en cada caso siempre algunas huellas o puntos para amarrar, para localizar las nuevas formas de desigualdad y sus sujetos. De todos modos, podemos contar con la permanencia de las desigualdades estructurales más tradicionales que, ciertamente, facilitan la aparición de nuevos tipos de desigualdades. Como ya he dicho, pienso que no se debe asumir una coincidencia automática, pero se debe hipotetizar una estrategia de investigación que busque partir de las dimensiones más visibles y más notables de la desigualdad; preguntarse en qué medida éstas constituyen condiciones facilitantes para las nuevas formas de exclusión. Teniendo presente que, desde el punto de vista teórico, no hay una automática sobreposición entre viejas y nuevas formas, sería ridículo afirmar que sobre el plano empírico la nueva desigualdad implica exclusivamente a los individuos como tales. Analíticamente, me parece importante moverse en esta perspectiva para subrayar el desplazamiento del nivel de la acción social hacia la dimensión interna del individuo y del cambio de cualidad de la forma de ejercicio del poder y de la exclusión. Pero no podemos olvidar que somos herederos de formas de organización de la desigualdad que todavía están presentes y que estructuran a la sociedad concreta de la cual nos estamos ocupando. Por lo tanto, si dirigiera una investigación que tuviese por objetivo las nuevas formas de desigualdad, adoptaría una estrategia mixta que combinara conciencia analítica con gran flexibilidad empírica: mientras, sobre el plano analítico, la discontinuidad entre viejas y nuevas formas vendría definida siempre con mayor precisión, en el plano empírico, y seguramente serviría para moverse con una capacidad de rompecabezas, siguiendo pistas y trabajando por tentativas y errores.

Identidad y sociedad compleja

Pregunta: Por un lado, parece que en la sociedad compleja los recursos disponibles para la identidad se están ampliando hacia una mayor posibilidad de autonomía y creatividad; por el otro, las formas de control de

la actividad humana son siempre más sutiles y eficaces. Nace así una paradoja: ¿Cómo se explica esta constitución? ¿Cómo ve usted el proceso de autonomía e individualización en este contexto?

Respuesta: Ya hemos hablado mucho sobre la desigualdad. Pero, tal vez, se puede agregar que esta paradoja queda abierta también a lo interno del individuo. La constitución de un espacio interno autónomo, no enteramente socializado y socializable, es en realidad un proceso que implica una afirmación paradójica. De hecho, la dimensión interna no enteramente socializada y socializable es hoy una posibilidad en la sociedad misma. Esto que se escapa al control de la sociedad no es más nuestra biología, nuestra naturaleza presocial, sino un espacio personal que nosotros mismos constituimos gracias a los recursos socialmente disponibles. Este espacio que puede sustraerse al control de la sociedad es, desde otro punto de vista, un espacio hipersocializado porque viene constituido gracias al potencial de autonomía individual que la sociedad hace posible. Si se me permite el juego de palabras, es un espacio hipersocializado pero desocializable, puede ser sustraído al control social mediante la elección de los comportamientos individuales, a través de la frontera entre lo interno y lo externo que los individuos pueden instituir en el momento en el cual afirman su propia autonomía. Así, haciendo esto, es como los individuos se sustraen a la captura que la sociedad tiene sobre ellos o se resisten o directamente se vuelven capaces de trasladar la línea de la frontera y redefinir los confines mismos que hay entre lo interno y lo externo.

Pregunta: Haciendo una analogía, ¿se podría recordar aquella afirmación de que "ningún lenguaje es privado"? ¿La subjetividad porta el lenguaje individual, pero parece ser a su vez un producto social?

Respuesta: Claro, ningún lenguaje es jamás privado, pero al mismo tiempo es propiamente el lenguaje social el que permite constituir un espacio privado parcialmente sustraído a la socialización. Aquí, es inevitable referirse a la relación con nuestra biología y con nuestro cuerpo. En nuestra sociedad estas dimensiones no se presentan ya como externas a la cultura, sino son casi enteramente socializadas, son objetos que pertenecen a los lenguajes que las definen, que las abordan y que directamente las manipulan. Pero por otra parte, el cuerpo y la biología no son enteramente reducibles a lo social, permanece siempre cualquier cosa que se escapa, pero este residuo no es definitivo, de una vez para siempre, y no es posible trazar un confín neto entre naturaleza y cultura. Cada vez más, es la cultura la que nos dice dónde comienza la naturaleza y son los individuos mismos los que definen la frontera. En una sociedad compleja, cada uno de nosotros es po-

tencialmente puesto en las condiciones de trazar este límite y de decirse a sí mismo y a los otros: aquí hay un espacio irreducible, aquí comienza un territorio no socializado y no socializable. La paradoja es que este espacio escapa en cualquier medida, también, al propio individuo, porque la naturaleza que nos constituye y nos hace únicos nos asimila también a todos los otros. Somos nuestro cuerpo, pero el cuerpo nos posee, dominamos el ecosistema, pero dependemos de él para nuestra sobrevivencia. *Hic Sun Leones,* escribían los romanos para indicar los confines inciertos del imperio que se perdían en el desierto africano: aquí comienza la naturaleza que no controlamos jamás enteramente.

Pregunta: Como usted ha dicho en algunos trabajos, faltan palabras para decirlo. De hecho, ¿a qué llamamos lo interno y lo externo?, ¿cómo podemos definirlo?

Respuesta: Se trata de un terreno muy complicado sobre el cual es necesario reflexionar todavía. Este confín se vuelve probablemente otro terreno importante de conflictos, porque ya podemos imaginar que existirán empresarios y vendedores de confines, que pondrían a disposición una definición de aquello que es interno y de aquello que es externo para todos aquellos que no están en posibilidad de trazar en modo autónomo esta frontera. Podemos ya imaginar una intervención manipulatoria y formas de resistencia y oposición respecto a la definición misma de aquello que en términos siempre más problemáticos somos todavía compelidos a llamar la "subjetividad".

Pregunta: Esto nos parece un punto fundamental. ¿Cómo interpreta este terreno de conflicto?

Respuesta: Creo que aquí tocamos el aspecto más radical del cambio en la naturaleza de los conflictos. Se perfila una intervención sobre la intimidad por los especialistas, los expertos, los técnicos específicamente competentes, que proveen una definición sobre qué cosa es natural y qué cosa no lo es; que nos dicen qué cosa es biológica o psicológica, qué cosa es lo afectivo o lo social. En la experiencia cotidiana y en las elecciones existenciales le corresponde cada vez más al individuo producir estas definiciones. Como individuos nos encontramos en dificultades, porque esta elección requiere del desarrollo de una gran capacidad y de autonomía, más allá de una responsabilidad muy comprometida. Se abre aquí el espacio para un gran negocio, no solamente en el sentido restrictivo del mercado, sino como espacio para "empresarios del sentido" o de "reaseguradores" que organizan socialmente estas respuestas. Esta función de los expertos, como manipuladores de la intimi-

dad es ya visible en el campo de la salud, de la sexualidad, de la educación de los hijos, de la relación con el nacimiento y la muerte.

La vulgarización de la ciencia se transforma en una prescripción detallada de la vida cotidiana en todos sus aspectos y la asegura frente a las elecciones que pesan sobre los individuos y que se vuelven siempre más difíciles para ellos. Pero tal vez no podamos escapar a la paradoja creada por una sociedad que se fundamenta cada vez más sobre nuestra capacidad de conocer y de intervenir sobre la acción humana misma: por esta razón, debemos estar atentos no sólo a los riesgos de manipulación sino también al potencial de conflicto que esta situación activa.

Además, existe otra vertiente posible de estos procesos, que con un lenguaje aproximativo podemos llamar, mítico-religioso, o que posiblemente podría ser definido como espiritual. La definición del límite respecto al espacio interno no puede recaer enteramente sobre el individuo porque es una tarea muy ardua. Entonces, esta responsabilidad puede, nuevamente, venir proyectada hacia lo externo mediante una suerte de revitalización de la función tradicional de lo religioso; la proyección hacia lo externo, en este caso, no implica ya los poderes sobrenaturales, pero sí el propio poder de constituir el espacio íntimo del individuo. El recurso del lenguaje religioso y del culto absorbe entonces esta función, la de decirle al individuo cuál es su espacio de autonomía como individuo y de reasegurarle los propios límites de su intimidad. Pero, hay que subrayar, que en la búsqueda religiosa la función de reaseguramiento es sólo una de las direcciones posibles, la dimensión propiamente espiritual puede también favorecer la apertura hacia lo indecible, ayudando al individuo a transcender los lenguajes sociales constituidos y a fundar una intimidad intensamente vivida.

Pregunta: En su obra se entiende que los hombres son productores de sentido en la vida cotidiana y que esta característica tiene un papel importante cuando se consideran las condiciones políticas y sociales de la vida colectiva. ¿Puede profundizar sobre este argumento y aclarar cómo es posible la comprensión del sentido de la acción?

Respuesta: En la sociedad de alta diferenciación, el vínculo social no viene ya garantizado de modo natural y no existe más identificación automática con la colectividad. Individuos y grupos construyen y eligen sus propios vínculos en proporción creciente. La consecuencia es que la política, la referencia a la "polis", al espacio común de gobernar, ya no tiene un fundamento en la naturalidad del vínculo social, se transforma también esa misma en una elección de convivir, de decidir en conjunto, de conservar el pasado y proyectar el futuro. El sentido que cada uno da a lo

que hace, individuo o grupo, ha adquirido importancia para la poética porque constituye el fundamento de la participación en el espacio común, en la esfera de la "polis". El sentido que los actores producen no se constituye sólo en la política, sino que la precede en la experiencia social de cada uno. Sin hacer referencia al sentido, la política se hace puro procedimiento, simple ejercicio de técnica. Se reduce así a la manipulación del consenso y a la optimización de las decisiones fuera de ninguna justificación que no sea la instrumental. La justificación de la poética puede venir sólo de la capacidad de producir sentido por quienes participan y definen el espacio de la "polis". El ejemplo más extremo de esta situación es dado desde la pregunta siguiente ¿qué cosa nos garantiza que continuaremos conviviendo en este planeta y no lo destruiremos o nos destruiremos mediante guerras o catástrofes? La respuesta es que nada nos puede garantizar esto, sino el hecho de que alcanzaremos a ponernos de acuerdo. Y ¿con base en qué podremos hacerlo? Sólo mediante consenso (el sentido compartido) que estaremos en grado de producir en torno del hecho de ser seres humanos y de vivir juntos en este planeta.

Pregunta: En el contexto de la relación entre identidad y cambio social, emerge de su trabajo teórico un sentido profundo de la responsabilidad y del desafío que hoy implica nuestra relación con los otros, la naturaleza y nosotros mismos. ¿Puede retomar ese tema y responder en qué sentido usted habla de ética situacional?

Respuesta: El "sentido" del cual hablaba más arriba debemos extraerlo desde nuestro propio accionar. No existen más garantías externas por arriba o por debajo de la sociedad que la propia capacidad de dar significado al hecho de que estamos juntos y estamos ligados los unos a los otros. Este aspecto de no necesidad, de contingencia de la acción humana y del vínculo social se transforma en el posible nuevo fundamento de los valores compartidos. Éstos son necesarios para estar juntos porque para convivir debemos en cada caso trascender la pura dimensión horizontal de nuestras relaciones. El intercambio no basta para justificarse a sí mismo, debe siempre recurrir a cualquier noción o valor que le preceda. Hasta hoy las sociedades han colocado este valor o por arriba o por debajo del intercambio, esto es, en un orden metafísico, divino, mítico, o en cualquier ley de la naturaleza. Ahora se abre para nosotros la época en la cual debemos encontrar las razones del intercambio en nuestra misma acción y, por lo tanto, transformar esa acción misma en una dimensión que contemporáneamente la trascienda. Éste es para mí el sentido de una ética situacional, es un desafío muy grande porque comporta la idea de una capacidad de producir trascendencia permaneciendo en la inmanencia para usar un viejo lenguaje filosófico.

Las tentaciones de volver a cualquier afirmación más tradicional de trascendencia son muy evidentes. Las sociedades no pueden vivir sin una cuota de ilusión y de autoengaño, sin producir mitos y dioses. La vida social no es nunca enteramente transparente a sí misma. La dramaticidad de la situación presente es que el precio del autoengaño podría ser la catástrofe final. Esto constituye una terrible diferencia con las sociedades del pasado. Entonces, tratar de recorrer el camino de una trascendencia inmanente es una elección riesgosa pero no absurda, es un riesgo que puede valer la pena correr. También esto es un mito, pero para parafrasear el título de un libro de Campbell, el mayor estudioso contemporáneo de los mitos, es un mito para vivir.

Pregunta: En sus investigaciones sobre la acción colectiva usted ha buscado desarrollar un método para poder atrapar la acción social en movimiento. ¿Nos puede hablar ahora de la acción colectiva como problema de investigación?

Respuesta: Los instrumentos de investigación sobre la acción social de los cuales disponemos son el reflejo de aquella herencia dualista de la cual ya hemos hablado. En la investigación social nos ocupamos, en sustancia, de opiniones-representaciones o de comportamientos, donde los comportamientos son los aspectos objetivados de la acción, separados del sentido. Con los instrumentos disponibles difícilmente podemos mantener estas dos fases juntas, esto es, tomar la acción como comportamiento que porta en sí el propio significado. Si esto puede ser hoy considerado un objetivo significativo para la investigación, es decir, aquello de captar la acción como unidad de comportamiento y sentido, es necesario entonces inventar los métodos de indagación que sean adecuados a este objetivo. La tentativa que he hecho por muchos años representa sólo un ejemplo sobre el cual se debe continuar trabajando y consiste en introducir un instrumento de investigación que permita captar la acción en su hacer y en su relación al observadoRespuesta No estoy particularmente apegado a las específicas soluciones técnicas que he dado, que por demás han sido modificadas en diversos contextos de investigación. Sostengo, en cambio, los criterios que me han inspirado y que continúan inspirándome: el esfuerzo de dar cuenta de la acción como proceso que se constituye en las relaciones en las cuales los actores son implicados incluyendo la relación con el observador. De hecho, el observador es a su vez uno de los actores del campo, si bien en una posición muy particular.

Desde el punto de vista de la técnica de investigación, indicaría la necesidad de elaborar instrumentos que permitan, por un lado, mantener, hasta donde se pueda, juntos el comportamiento y el significado,

es decir, aquellas técnicas que no separen al actor de su capacidad de dar significado a lo que hace. Del otro lado, los instrumentos deben permitirnos dar cuenta de que este significado es siempre producido dentro de las relaciones y, por lo tanto, puede ser continuamente negociado modificado y reapropiado dentro del contexto en el cual se coloca la acción. Cada afirmación que nosotros hacemos, cada comportamiento que emitimos es recibido, registrado y comprendido por otro: para captar la acción como portadora de significado debemos ver también esta otra cara de la medalla. Aquí radica la dificultad de elaborar una técnica de "relevamiento" que permita captar el campo tanto como sus elementos singulares. Este mismo criterio se aplica también al observador, porque él/ella también es un elemento del campo de interacción con su objeto.

Éstas son las direcciones en las que me muevo, sabiendo que las técnicas están ya disponibles y que nos vienen de los desarrollos recientes de la investigación cualitativa y que, en parte, son para experimentar y ponerse en acto de vez en vez. Una dirección que promete consiste en reintroducir continuamente en el campo aquello que el campo produce: una suerte de retroalimentación que alimenta la capacidad reflexiva del actor, pero que lo decolora también en su condición no relacional. Cada vez que hablamos o actuamos como actores separados es como si dejásemos de lado aquella parte del significado que nace del hecho de que el otro es un interlocutor de nuestra acción, que la registra y nos responde. Ahora bien, ¿cómo se puede incluir la relación en un procedimiento de investigación? No existe ningún instrumento que sea perfecto, desde este punto de vista, que pueda dar cuenta de esta relación de modo transparente, pero podemos aproximarnos con técnicas de restitución, técnicas de multiplicación de los puntos de vista, etc.; son todas modalidades que dislocan al actor de su propia particularidad y de su condición separada, para reconstituir el campo y sus procesos de construcción.

Pregunta: Cuando usted ha hablado de las técnicas especialmente en *Altri codici* y en *Nomads of the present* ha utilizado expresiones tales como "situación experimental"; ¿en qué sentido habla de "situación experimental"?

Respuesta: Uso experimental en el sentido de que todas las situaciones de investigación son experimentos, pero no se declaran como tales. La investigación crea siempre artificialmente un contexto de observación diverso de aquel de la práctica y de la experiencia normal de los sujetos. Nosotros (hablo en plural porque siempre he conducido la investigación con un grupo de colaboradores) no hemos hecho otra cosa que volver

explícito este aspecto experimental, hemos, por lo tanto, declarado y estado siempre conscientes de que aquello que estábamos haciendo con los sujetos no coincidía con su experiencia de vida y acción fuera del contexto de la investigación. También, cuando conducimos la simple entrevista, creamos una situación experimental porque obligamos a nuestro entrevistado a entrar en una relación particular en aquel particular contexto.

El término experimental subraya entonces el carácter artificial de la situación de la investigación. Desde el punto de vista técnico, esto ha significado que los estímulos utilizados tenían explícitamente la meta de producir aquellas relaciones para la situación de investigación, relaciones a las cuales no se les atribuía en línea de principios generalidad o transferibilidad fuera de aquella situación. Naturalmente, hemos realizado generalizaciones, pero sobre los resultados obtenidos no sobre las situaciones, sobre los resultados objetivados que, en nuestro caso, eran los registros de sesiones videograbadas.

Pregunta: Pero, ¿también en la situación de investigación han analizado la situación misma?

Respuesta: Sí, pero hemos enfatizado el hecho de distinguir dos niveles, por una parte, el análisis fenomenológico en el curso del proceso de la investigación con los sujetos, y por la otra, el análisis causal e interpretativo *expost*, sobre los materiales producidos. Las intervenciones en el curso del trabajo de nuestro grupo eran orientadas a alimentar el proceso y no a analizar las causas. Eran entonces intervenciones que se concentraban sobre la fenomenología de las relaciones y de los procesos que la situación de investigación producía. Hubo un intento de hacer explícita la artificialidad de la situación mediante las retroalimentaciones de tipo fenomenológico, con los cuales el actor puede hacer diversas cosas, dejarlos de lado, ritualizarlos, dar sus propias explicaciones, etc. Ciertamente, también esta técnica tiene sus límites; pero se propone mantener al actor en el nivel de la interacción en la cual se ha colocado desde un inicio, sin transformarlos en objetos sometidos al análisis del investigador. Trata de mantener al actor en las condiciones de productor del proceso, en una interacción con el investigador el cual no se esconde, no se niega, pero no interviene en el contenido de la acción.

Pregunta: Se objeta comúnmente que las intervenciones u opciones técnicas como la de ustedes o de técnicas similares son difíciles, porque se fundamentan sobre la habilidad particular del investigador; además ustedes han previsto una preparación particular para el grupo y a propósito de esto existe de todos modos un temor a que el grupo de investigación se

transforme en otro sujeto por analizar o se transforme en un grupo de terapia ¿cuál es su punto de vista sobre este punto?

Respuesta: Pienso que el mismo problema se presenta en cada interacción prolongada. También en una entrevista en profundidad, el entrevistador puede transformase fácilmente en confidente del entrevistado, el entrevistado puede proyectar sobre el entrevistador sus necesidades terapéuticas, etc. En una situación de grupo, las interacciones son más numerosas y densas y esto hace más difícil de controlar el problema y, posiblemente, requiere de una preparación específica. Pero desde el punto de vista metodológico y también epistemológico no existe una diferencia sustancial entre las diversas situaciones de interacción. La única diferencia es que este aspecto no viene normalmente tematizado y se asume una suerte de objetividad de la relación. Cuando se hace una entrevista no se toma normalmente en consideración el hecho de que, por ejemplo, están en juego una dimensión afectiva tras los interlocutores. Otro de los problemas, es que aquello que nosotros asumimos como una recopilación de información, por ejemplo, una entrevista, es contemporáneamente una definición de la situación interactiva.

Antes que hacer de estos "trastornos" el límite a una supuesta objetividad de la narración, los transformaría en una motivación, en un instrumento de investigación que nos permita establecer una relación entre el contenido y el "contenedor relacional" en el cual ha sido producido. Pienso que tenemos aquí una posibilidad de adquirir un conocimiento más rico, articulado, dinámico que trabajando simplemente sobre el contenido que se supone objetivo.

Pregunta: Sabemos que ha producido dos nuevos libros y que serán publicados (muy pronto) por Cambridge University Press. ¿Puede hablarnos sobre ellos?

Respuesta: El primero se llama *The Playing Self. Persons and Meaning in the Planetary Society*. Éste es un texto escrito *ex novo*, nuevo pero que surge a partir de *Il gioco deslio* publicado en 1991, cuando la temática de la subjetividad, de la intimidad era todavía bastante marginal, mientras que ahora se ha transformado casi en moda. He pensado que posiblemente era el momento de intervenir en este debate, pero he tenido también la oportunidad de repensar toda la postura y de rescribir gran parte de este libro. El otro se titula *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age* y es una reconstrucción y una sistematización orgánica de mi teoría de la acción colectiva. *Nomads on the present* ha producido una serie de interpretaciones y de lecturas de mi trabajo basado sobre un conocimiento de aquello que he publi-

cado en inglés en los últimos años. Por ejemplo, se me atribuye un exceso de culturalismo en el análisis de los movimientos o una indiferencia respecto a la dimensión política o los vínculos estructurales. Son aspectos que en *Nomads* posiblemente daba por descontados pues ya había escrito con precedencia sobre este tipo de temática en mis libros en italiano. En el nuevo libro he reformulado el cuadro teórico general, he dedicado una parte a la relación entre el movimiento y el sistema político y he propuesto una reflexión de la democracia, un desarrollo del análisis de los mecanismos internos de los movimientos y de varias formas de acción. Se trata de una síntesis madura que da cuenta del debate desarrollado recientemente. Estos dos libros aparecen juntos y serán leídos el uno en relación con el otro. Me parece que presentan una buena síntesis del punto de vista al cual he arribado actualmente.

Pregunta: Usted habla de la posibilidad de poder ser todavía humano. Pero ¿cómo se puede compartir este punto de vista cuando la pobreza y el sufrimiento, por ejemplo, en América Latina o en otras partes del mundo, golpea tan violentamente nuestros ojos y nuestra conciencia?

Respuesta: Ser golpeados, tocados por la pobreza, significa dejarse alcanzar por el sufrimiento material, y no sólo material del mundo. Ante todo, es importante saber que hay también quienes se preocupan del sufrimiento material y esto constituye ya una diferencia. Creo estar entre aquellos que se plantean el problema porque son tocados por esta dimensión fuertemente emotiva; pienso que no se puede plantear el problema sin sentirse envueltos en la propia humanidad. Antes que ser una cuestión política, antes que ser una cuestión de justicia económica, la pobreza es una interrogación sobre lo humano: quien se hace una pregunta de este tipo lo hace porque se ve envuelto en la propia humanidad, porque la miseria hace mal y toca en lo profundo.

Este aspecto es importante porque no se trata sólo de una dimensión subjetiva que pueda ser eliminada, entendiéndola como problema psicológico. Es por el contrario, un punto de partida fundamental que nos permite hablar, que nos permite ocuparnos de la pobreza porque sufrimos frente a ella. Antes que poner entre paréntesis esta dimensión y racionalizarla en un discurso que pueda ser político, de justicia social o de elección revolucionaria, creo que es muy importante decir que nos ocupamos del sufrimiento de los otros porque éste nos hace sufrir. La pobreza se transforma en un término importante si incluimos en el campo también la parte que nos implica a nosotros mismos, me ocupo porque me hace sufrir y porque medirme con ella normalmente significa también afrontar la impotencia para cambiar en lo inmediato la situación.

Soy más lúcido y más conozco, y más crece la certeza de que de cualquier modo para la gran mayoría de aquellos que actualmente sufren no puedo o no podré hacer nada. Esto nos hace salir de aquella objetivación del sufrimiento de los otros que permite tenerlo controlado en el afuera. (Entre más conscientes estemos, entre más sepamos que no podemos cambiar en el presente la condición de quienes sufren ahora, esta "concientización" debería prevenirnos de objetivizar el sufrimiento de la otra gente que mantiene esto controlado desde afuera.)

Ésta ha sido la aproximación fundamental de la cultura de izquierda occidental. Transformar la pobreza en un problema objetivo ha permitido considerar irrelevante nuestra parte hecha de privilegio, impotencia y sentimiento de culpa. Todo esto ha estado siempre puesto en los márgenes o reducido a un problema psicológico de los individuos. Hoy se transforma contrariamente en una cuestión intelectual y política porque estamos en la posibilidad de encargarnos de nuestra parte del sufrimiento y así el modo como afrontamos la injusticia cambia profundamente. Se pasa de un enfoque centrado sobre la acción y sobre la objetividad del problema a un enfoque reflexivo que hace de la dimensión humana común un componente necesario de nuestra acción. Nuestra subjetividad entra en juego y se transforma en política, porque accionar para disminuir el sufrimiento de los otros significa ocuparnos de nosotros mismos. Pasamos así de la posición del analista, de aquellos que tienen la solución para los otros, a la posición de los sujetos implicados que buscan una solución también para sí mismos, con la responsabilidad del privilegio que implica nuestra posición. La contrapartida de la objetivación es el sentido de culpa privado que siempre ha caracterizado a aquellos que, desde una posición privilegiada, se ocupan de la pobreza y de la injusticia: de hecho, por definición quienes se ocupan de estos problemas son siempre quienes tienen más recursos y mayores posibilidades. Más, la privación de los otros es objetivada más; se tiende a transferir a lo privado el sentimiento de culpa del propio privilegio. Pienso, por el contrario, que el privilegio puede transformarse en responsabilidad si viene accionado y puesto en juego; sólo existe la culpa cuando es negado. Asumir el propio sufrimiento de frente a la injusticia no significa establecer una igualdad abstracta de posiciones, pero, sobre todo, significa poner en juego nuestro propio privilegio junto a nuestra debilidad, accionar valerosamente sin escondernos a nuestros propios límites, mantener una conciencia de la diferencia que nos separa de todas formas de aquellos por los cuales tenemos el privilegio de accionar.

Pregunta: Esta posición parece muy importante también en el nivel teórico, porque señala de manera general que la sociología no hace de sí misma

un objeto de interpretación. Hoy por medio de sus contribuciones y de otras personas se manifiesta esta pregunta y se comienza a hacer una sociología que se transforma en objeto de su propia reflexión. Aquí, contemporáneamente parece de todos modos que en las generaciones más jóvenes, la atención sobre desigualdad y pobreza ha disminuido y no existe más la capacidad de poner en conexión estos fenómenos con la realidad económica. ¿Qué piensa usted sobre esto?

Respuesta: Esta observación refleja que en la situación cultural de nuestro país en los últimos años, ha habido un abandono progresivo del lenguaje estructural de origen marxista que había dominado en los años setenta y en la primera mitad de los años ochenta. Probablemente en este abandono hay una suerte de reacción, pero existe también el riesgo de que temas como la pobreza y la desigualdad desaparezcan de la visibilidad porque la tensión pública no está más *focalizada* sobre esto. Desde otro punto de vista, se puede hacer una utilización meramente consolatoria del tema por parte de los más privilegiados que hablan de la pobreza para no hablar de su privilegio. Creo que se deben relacionar a la vez estos dos riesgos y para que se pueda enseñar a los jóvenes a concentrar la atención sobre estos dramáticos problemas sin ignorar el privilegio. Es decir, sin ignorar el sufrimiento y la responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aquí se presenta la lista de referencias relacionada con los ensayos originales. Una lista más actualizada se encuentra inmediatamente después de ésta e incluye, principalmente, la literatura relacionada con la acción colectiva y los movimientos sociales. Para una bibliografía más amplia sobre los temas tratados en este libro véase también: A. Melucci, *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society* y *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, ambos libros publicados en 1996 por Cambridge University Press.

ALBERONI, F., "Sociologia del comportamento collettivo", en V. V. A. A., *Questioni di sociologia*, Brescia, La Scuola, 1966.

——, *Movimento e istituzione*, Boloña, Il Mulino, 1977.

——, *Movimento e istituzione*, Boloña, Il Mulino, 1981 (nueva edición, *Movimiento e institución*, Madrid, Editora Nacional, 1984).

ALTHUSSER, L., "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, núm. 151, junio de 1970, pp. 3-38.

ARDITTI, R. y otros, *Test-Tube Women: What Future for Motherhood,* Londres, Routledge, 1984.

BATESON G., *Mind and Nature*, Nueva York, Dutton, 1979.

——, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1972.

BENDIX, R., *Kings or People,* Berkeley, University of California Press, 1978.

——, *Nation-Building and Citizenship*, Nueva York, 1964 (Wiley, *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974).

BLUMER, H., "Collective Behavior", en J. B. Gittler (coord.), *Review of Sociology: Analysis of a Decade*, Nueva York, J. Wiley, 1957.

——, "Collective Behavior", en A. M. Lee (coord.), *New Outline of the Principles of Sociology*, Nueva York, Barnes and Noble, 1951.

BROWN, M. H. y Hosking, D. M., "Distributed Leadership and Skilled Performance as Successful Organization in Social Movements", ponencia presentada en la Conferencia del Grupo Europeo de Sociólogos de la Organización en Nuevos Movimientos Sociales, Aarhus, Dinamarca, del 27 al 29 de agosto de 1984.

COHEN, J. L., "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, núm. 52, 1985.

—— y Arato, A., "Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty", *Praxis International*, núm. 4, octubre de 1984.

——, "Rethinking Social Movements", *Berkeley Journal of Sociology*, núm. 28, 1983.

——, *Class and Civil Society*, Amherst, 1982a.
——, "Crisis Management and Social Movements", *Telos*, núm. 52, 1982b.
COLEMAN, J. S., "Social structure and a Theory of action", *Polish Sociological Bulletin*, núms. 1/2, 1975.
——, "Foundations for a Theory of Collective Decisions", *American Journal of Sociology*, vol. 71, núm. 6, 1966.
COLLETTI, L., *Intervista político-filosófica*, Laterza, Bari, 1974.
CRESPI, F., "Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas", en *Stato e Mercato*, núm. 20, 1987.
CROZIER, M. y Friegberg, E., *L'acteur et le système*, París, Seuil, 1977.
DAHRENDORF, R., *Classe e conflitto di classe della societá industriale* (1959) Bari, Laterza, 1963 (trad. al esp. Madrid, Rial, 1962).
DAVIES, J. C., *When Men Revolt and Why*, Nueva York, Free Press, 1971.
——, *Violence in America*, Nueva York, Bantam Books, 1969.
——, "Toward a Theory of Revolution", en *American Sociological Review*, 27 de febrero de 1962.
——, "The J-Curve of Rising and Declining Satisfactions", en H. D. Graham y T. R. GURR, *Violence in America*, Nueva York, Bantam Books, 1969.
DELLA PORTA, D., "Leadership Strategies and Organizational Resources: The Crisis of the French Women's Movement", ponencia presentada en el VI Congreso EGOS, Florencia, noviembre de 1983.
DIANI, M. y Lodi, G., "On Participation in Ecological Movement", ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre Nuevos Movimientos sociales, Amsterdam, Universidad Libre, del 12 al 14 de junio de 1986.
DONATI, P. R., "Organization Between Movement and Institution", *Social Science Information*, núm. 23, 1984.
DURKHEIM, E., *Le regole del método sociológico*, Milano, Comunitá, 1963 (trad. al esp. Buenos Aires, Pléyade, 1972).
EISER, J. R., *Cognitive Social Psychology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1980.
ERGAS, Y., "The Desintegrative Revolution: Welfare Politics and Emergent Collective Identities", ponencia presentada en la Conferencia sobre el funcionamiento de las instituciones italianas, 1983.
——, "Politica sociale e governo della protesta", en S. Belligni (ed.), *Governare la democrazia*, Milán, Angeli, 1981.
FARIS, R. E., *Chicago Sociology 1920-1932*, Chicago, Chicago University Press, 1967.
FIREMAN, B. y Gamson, W. A., "Utilitarian Logic in the resource Mobilization Perspective", en M. N. Zald y J. D. McCarthy (comps.), *The Dynamics of Social Movements*, Cambridge, Winthrop, 1979.
FORNARI, F., *Genitalità e cultura*, Milano, Feltrinelli, 1975.
FOUCAULT, M., *Microfisica del potere*, Turín, Einaudi, 1977.
——, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.
——, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

FOX Piven, F. y R. Cloward, *Poor People's Movements,* Nueva York, Pantheon, 1977.

FREEMAN, J., *The Politics of Women's Liberation,* Nueva York, Longman, 1975.

—— (ed.), *Social Movements in the Sixties and Seventies,* Nueva York Longman, 1983.

FREUD, S., *Psicología delle masse e analisi dell'io* (1921), Roma, OET, 1956 (trad. al esp. Zig-Zag Santiago, S.A.).

GAMSON, W., *Power and Discontent,* Homewood (Ill.), Dorsey Press, 1968.

——, *The Strategy of Social Protest,* Homewood, Dorsey Press, 1975.

——, *The Strategy of Social Protest,* Belmont, Wadsworth, 2a. ed. 1990.

——, Fireman B. y Rytina, S., *Encounters with Unjust Authorities,* Homewood (Ill.), Dorsey Press, 1982.

GARNER, R. y M. N. Zald, "Social Movement Sector and Systematic Constraint", Working Paper núm. 238, Centre for Research on Social Organization, University of Michigan, 1981.

GELB, J., *Women and Public Policies,* Princeton, Princeton University Press, 1982.

GERLACH, Y. P. y Hine, V. H., *People, Power and Change,* Indianapolis, Bobbs-Merril, 1970

GESCHWENDER, J. A., "Explorations in the Theory of Social Movements and Revolutions", en *Social Forces,* 43, diciembre de 1968.

GHERARDI, S., *Sociologia delle decisioni organizzative,* Boloña, Il Mulino, 1985.

GIDDENS, A., *The Constitution of Society,* Berkeley, University of California Press, 1984, Gilligan, 1987.

GILLIGAN, C., *In a Different Voice,* Cambridge, Harvard University Press, 1981.

GRAZIOLI, M. y Lodi, G., "La mobilitazione collettiva negli anni Ottanta: tra condizione e convizione", en Alberto Melucci (comp.), *Altri Codici. Aree di movimento nella metropoli,* Boloña, Il Mulino, 1984.

GURR, T. R., "A Comparative Study of Revolution and Violence", en *Comparative Politics,* abril de 1973.

GUSFIELD, J. R., "The Study of Social Movements", en *International Encyclopaedia of Social Sciences,* Nueva York, Macmillan, 1968.

HABERMAS, J., *Theory of Comunicative Action,* Boston, Beacon Press, 1984 y 1987.

——, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

HEGEDUS, S., "Pacifisme, neutralisme ou un nouveau movement transnational pour la paix?", ponencia presentada en la Conferencia de la Fundación Feltrinelli, Milán, junio de 1983.

HIRSCHMAN, A. O., *Exit, Voice and Loyalty,* Cambridge, Harvard University Press, 1970 (trad. al esp. *Salida, voz y lealtad*, México, FCE, 1977).

HOSKING, D. M., "Leadership Skills and Organizational Forms", ponencia presentada en la VI Conferencia del Grupo Europeo de Sociólogos de la Organización, Florencia, del 3 al 5 de noviembre, de 1983.

JENKINS, J. C., "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of Sociology*, 9, 1983.

KEANE J., "Civil Society and the State: from Hobbes to Marx and Beyond", en Keane J. (comp.), *The Rediscovery of Civil Society,* Londres, Verso Publications, 1988.

——, *Civil Society and State,* Londres, Verso, 1988.

——, *Public Life and Late Capitalism,* Nueva York y Cambridge, 1984.

KITSCHELT, H., "New Social Movements in West Germany and the United States", en *Political Power and Social Theory,* núm. 5, 1985.

KLANDERMANS, B., Kriesi H. y Tarrow S. (comps.), *From Structure to Action. Comparing Social Movement Research Across Cultures,* Greenwich, JAI Press, 1988.

——, "New Social Movements and Resource Mobilization: The European and the American Approach", en *Journal of Mass Emergencies and International Disasters,* número especial, Comparative Perspectives and Research on Collective Behavior and Social Movements, núm. 4, 1986.

——, "Mobilization and participation: social psychological expresion of resource mobilization theory", en *American Sociological Review,* núm. 49, 1984.

KORNHAUSER, W., *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill., Free Press, 1959.

KRIESBERG, L. (org.), "Research in Social Movements", *Conflict and Change,* núm. 4, 1981.

KRIESI, H., "Local Mobilization for the People's Petition of the Dutch Peace Movement", ponencia presentada en el Simposio internacional sobre Nuevos Movimientos Sociales, Amsterdam, Universidad Libre, del 12 al 14 de junio de 1986.

LANG, K. y G., *Collective Dynamics,* Nueva York, Thomas and Crowell, 1961.

LE BON, G., *La psychologie des foules,* París, Alcan, 1895 (trad. al esp. México, Libro Méx., 1956).

——, *La révolution française et la psychologie des révolutions,* París, Flammarion, 1912.

LODI, G., *Uniti e diversi,* Milano, Unicopli, 1984.

MARSH A., *Protest and Political Conciousness,* Londres, Sage, 1977.

MARX, J. H. y Holzner, B., "The Social Construction of Strain and Ideological Models of Grievance on Contemporary Movements", en *Pacific Sociological Review,* vol. 20, núm. 3, 1977.

MCADAM, D., "Micromobilization Contexts and Recruitment to Activism", en B. Klandermans, Kriesi y S. Tarrow (comps.), *From Structure to Action: Comparing Social Movements Research Across Cultures,* Greenwich, JAI Press, 1988.

——, *Political Process and the Development of Black Insurgency,* Chicago, University of Chicago Press, 1982.

MCCARTHY J. D. y M. N. Zald, *Social Movements in Organizational Society,* New Brunswick, Transaction Books, 1981.

—— y Zald, M. N., "Resource Mobilization and Social Movements: A partial theory", *American Journal of Sociology,* 86, 6, 1977.

—— y Zald, M. N., *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization,* Morristown, General Learning Press, 1973.

MELUCCI, A., "The symbolic challenge of contemporary movements", *Social Research,* vol. 52, núm. 4, 1985.

——, *Altri Codici. Aree di movimento nella metropoli,* Boloña, Il Mulino, 1984a.

——, "An end to social movements?", en *Social Science Information,* núm. 23, 1984b.

—— y M. Diani, *Nazioni senza stato: i movimenti etnico-nazionali in Occidente,* Turín, Loescher, 1983.

——, *L'invenzione del presente,* Boloña, Il Mulino, 1982.

——, "New movements, terrorism and political system", *Socialist Review,* núm. 56, 1981a.

——, "Ten Hypotheses for the Analysis of New Movements", en Pinto, D. (comp.), *Contemporary Italian Sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

——, "The New Social Movements: A Theoretical Approach", *Social Science Information,* 19, 1980.

——, *Sistema Político, Partiti e Movimenti Sociali,* Milano, Feltrinelli, 1977.

——, *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva,* Milano, Etas Libri, 1976.

——, "The symbolic challenge of contemporary movements", en *Social Research,* núms. 52 y 198.

—— (comp.), *Altri Codici. Aree di movimento nella metropoli,* Bologna, Il Mulino, 1984, 1985.

MERTON, R. K., *Teoría e Struttura Sociale* (1957), Boloña, Il Mulino, 1966 (trad. al esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1980).

MOSCOVICI, S., *L'Age des Foules,* París, Fayard, 1981.

NEISSER, U., *Cognition and Reality,* San Francisco, Freeman, 1976.

OBERSCHALL, A., "Loosely Structured Collective Conflict: A Theory and Application", en Louis Kriesberg (comp.), *Research in Social Movements, Conflict and Change,* vol. 3, Greenwich, JAI Press, 1980.

——, *Social Conflict and Social Movements,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.

OFFE, C., "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", en *Social Research,* vol. 52, 1985.

——, "New Social Movements as a Metapolitical Challenge", sin publicar, Universidad de Bielefeld, 1983.

——, *Contradictions of the Welfare State,* Londres y Boston, editado por J. Keane, 1984.

OLIVER, P., "If you don't do it, nobody else will; active and token contributors to local collective action", en *American Sociological Review,* 49, 1984.

OLSON, M., *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups,* Cambridge, Harvard University Press (trad. al esp. *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1992).

ORTEGA y Gasset, J., "La rebelión de las masas", *Revista de Occidente,* Madrid, 1979.

PARK, R. E., *Society: Collective Behavior, News and Opinion, Sociology in Modern Society,* Glencoe, Free Press, 1955.

——, y E. W. Burgess, *Introduction to Science of Sociology,* Chicago, University of Chicago Press, 1924.

PARSONS, T., *Il Sistema sociale* (1951), Milano, Comunitá, 1965 (trad. del esp. *Revista de Occidente,* Madrid, 1966).

PIZZORNO, A., "Considerazioni Sulle Teorie dei Movimenti Sociali", *Problemi del Socialismo,* 12, 1987.

——, "Sulla confronto intemporale delle utilita", *Stato e Mercato,* 7, 1986.

——, "On the Rationality of the Democratic Choice", *Telos,* 63, primavera de 1985.

——, "Identita e interesse", en L. Sciolla (comp.), *Identità,* Turín, Rosemberg e Sellier, 1983a.

——, "Sulla Razionalita della scelta democratica", *Stato e Mercato,* 7, 1983b.

——, "Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict", en C. Crouch y Pizzorno, A. (eds.), *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968,* Londres, Mcmillan, 1978.

——, "Le due logiche dell'azione di classe", en Pizzorno, A. Regini, M. Reyneri, E. y Regalia, *I. Lotte operaie e sindacato: il ciclo 1968-1972 in Italia,* Boloña, Il Mulino, 1978.

——, "Scambio politico e identità nel conflitto di classe", en C. Crouch y A. Pizzorno (eds.), *Conflitti in Europa,* Milán, Etas Libri, 1977 (trad. al esp. *Resurgimiento del conflicto de clases en Europa Occidental desde 1968,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Servicio de Publicaciones, 1991).

——, "Lettura attuale di Durkheim", en *Quaderni di Socología,* núm. 3, 1963.

REYNAUD, E., "Identités collectives et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action", *Sociologie du Travail* 22, 1982.

RUCHT, D., "Themes, Logics and Arenas of Social Movements", ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre Nuevos Movimientos Sociales, Amsterdam, Universidad Libre, del 12 al 14 de junio de 1986.

——, "Comparative New Social Movements", ponencia presentada en la Conferencia del Grupo Europeo de Sociólogos de la Organización en Nuevos Movimientos Sociales, Aarthus, Dinamarca, del 27 al 29 de agosto de 1984.

SASSOON, J., "Ideology, symbolism and rituality in social movements", *Social Science Information,* vol. 23, núms. 4/5, 1984.

SBISÀ, M., *I figli della scienza,* Milano, Emme Edizioni, 1985.

SCHMITTER, P. C. y Lehmbruch, G. (comps.), *Trends towards Corporatist Intermediation,* Londres y Beverly Hills, 1980.

SHORTER, E., *Storia del corpo femminile,* Milano, Feltrinelli, 1984.

SMELSER, N. J., *Theory of Collective Behavior,* Nueva York, Macmillan, 1963.

SNOW, D. A. y Benford, R. D., "Ideology, Frame Alignment, Processes and Cycles of Protest", ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre Nuevos Movimientos Sociales, Amsterdam, Universidad Libre, del 12 al 14 de junio de 1986.

SNOWDEN, R. y otros, *Artificial reproduction: A Social Investigation,* Londres, Allen and Unwin, 1983.

STELLA, R., "Il contagio da Aids come disastro culturale", *Inchiesta,* 1987.

STINCHCOMBE, A., *Constructing Social Theory,* Nueva York, Harcourt Brace, 1968.

TARDE, G., *Les lois de l'imitatión,* París, Alcan, 1890.

——, *L'opinion et la foule,* París, Alcan, 1901.

TARROW, S., *Democracy and Disorder: Society and Politics in Italy, 1965-1975,* Oxford, Oxford University Press, 1988.

——, "Comparing Social Movement Participation in Western Europe and the United States: Problems, Uses, Examples, and a Proposal for Synthesis", *Journal of Mass Emergencies and International Disasters,* número especial, Comparatives Perspectives and Research on collective Behavior and Social Movements, núm. 4, 1986.

——, *Struggling to Reform: Social Movements and Policy Change During Cycles of Protest,* Western Societies Occasional Papers, núm. 15, Ithaca, Cornell University, 1983.

——, "Movimenti e organizzazioni sociali: Che cosa sono, quando hanno successo", *Laboratorio Politico,* núm. 2, 1982.

TILLY, C., *The Contentious French,* Cambridge, Harvard University Press, 1986.

——, *From Mobilization to Revolution,* Chicago, Addison-Wesley, 1978.

——, *The Rebellions Century 1830-1930,* Cambridge, Harvard University Press, 1975.

——, "The Changing Place of Collective violence", en M. Richter (coord.), *Essays in Theory and History,* Cambridge, Harvard University Press, 1970.

——, "Collective Violence in European Perspective", en H. D. Graham y T. R. Gurr, *Violence in America,* Nueva York, Bantam Books, 1969.

TOURAINE, A., "An Introduction to the Study of Social movements", *Social Research,* 52, 1985.

——, *Le Retour de L'Acteur,* París, Fayard, 1984.

——, *La Voix et le Regard,* París, Seuil, 1978.

——, *La Production de la Société,* París, Seuil, 1973.

TURNER, R. H., Killian, L. M., *Collective Behavior,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 3ª ed., 1957.

USEEM, B., "Solidarity model, breakdown model, and the Boston atibusing movement", en *American Sociological Review,* vol. 45, núm. 3, 1980.

VON FOERSTER, H., "On Constructing reality", en W. F. E. Preiser (ed.), *Environmental Design Research,* Stroudsbourg, Dowden, Hutchinson and Ross, 1973.

VON GLASERSFELD, E., "Reconstructing the Concept of Knowledge", *Cahiers de la Fondation Archives Jean Piaget,* núm. 6, 1985.

WATZLAWICK, P. (ed.), *The Invented Reality,* Nueva York, Norton, 1984.

WEBB, K. *et al.*, "Etiology and outcomes of protest. New European Perspectives", *American Behavioral Scientist,* vol. 26, núm. 3, 1983a.

——, "Social movements: contingent or inherent phenomena?", texto presentado en la conferencia "Social Movements and Political Systems", Milano, Feltrinelli Foundation, junio de 1983b.

WEBER, M., *Economia e società,* Milano, Comunità, 1968.

WILSON, J., "Social Protest and Social Control", *Social Problems,* núm. 24, 1977.

WILSON K. L. y Orum A. M., "Mobilizing People for Collective Political Action", *Journal of Political and Military Sociology,* núm. 4, 1976.

ZOLO, D., *Stato socialista e libertá borghesi,* Bari, De Donato, 1974.

BIBLIOGRAFÍA ACTUALIZADA

ARATO, Andrew y Cohen, Jean (1992), *Civil Society and Social Theory,* Cambridge, M., MIT Press.

AVRITZER, Leonardo (ed.) (1994), *Sociedade Civil e Democratização,* Belo Horizonte, Livraria del Rey.

AYA, Rod (1990), *Rethinking Revolutions and Collective Violence. Studies on Concept, Theory and Method,* Amsterdam, Het Spinhuis.

BARTHOLOMEW, Anne y Mayer, Margit (1992), "Nomads of the Present: Melucci's Contribution to 'New Social Movement' Theory", *Theory, Culture and Society* 9, 3, pp. 141-159.

BENFORD, Robert D. (1993), "Frame Disputes Within the Disarmament Movement", *Social Forces* 71, pp. 677-701.

—— y Hunt, Scott A. (1992), "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power", *Sociology Inquiry* 62, pp. 3-55.

BILLIG, Michael (1978), *Fascists: A Social Psychological View of the National Front,* Londres, Academic Press.

—— (1991), *Ideology and Opinions: Studies in Rhetorical Psychology,* Londres, Sage Publications.

COHEN, Jean L. (1985), "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research,* 52, 4, pp. 663-716.

DAHRENDORF, Ralph (1988), *The Modern Social Conflict,* Londres, Weidenfeld & Nicholson.

DALTON, Russell (1994), *The Green Rainbow: Environmental Groups in Western Europe,* New Haven, Yale University Press.

—— y Kuechler, Manfred (eds.) (1990), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies,* Oxford University Press.

DARNOWSKY, Marcy, Epstein, Barbara y Flacks, Richard (eds.) (1995), *Cultural Politics and Social Movements,* Philadelphia, Temple University Press.

DELLA PORTA, Donatella (ed.) (1992b), *Social Movements and Violence: Participation in Underground Organizations,* International Social Movement Research, vol. 4, Greenwich, JAI Press.

DIANI, Mario (1992), "The Concept of Social Movement", *Sociological Review* 40, pp. 1-25.

——(1995), *Green Networks. A Structural Analysis of the Italian Environmental Movement,* Edinburgh University Press.

——, Eyerman, Ron (eds.) (1992), *Studying Collective Action,* Londres, Sage Publications.

EDER, Klaus (1993), *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies,* Londres, Sage Publications.

ESCOBAR, Arturo y Álvarez, Sonia E. (eds.) (1992), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* Boulder, Westview Press.

EYERMAN, Ron y Jamison Andrew (1991), *Social Movements: A Cognitive Approach,* University Park, Pa., Pennsylvania University Press.

FANTASIA, Rick (1988), *Cultures of Solidarity,* Berkeley, University of California Press.

FERREE, Myra Marx y Martin, Patricia Yancey (eds.) (1994), *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement,* Philadelphia, Temple University Press.

FREEMAN, Jo (1975), *The Politics of Women's Liberation,* Nueva York, David McKay.

——(1983) (ed.), *Social Movements in the Sixties and Seventies,* Nueva York, Longman.

GAMSON, William A. (1992b), *Talking Politics,* Cambridge University Press.

HABERMAS, Jürgen (1976), *Zur Rekonstruktion des Historichen Materialismus,* Frankfurt, Suhrkamp.

——(1984), *The Theory of Communicative Action:* vol. I: *Reason and Rationalization of Society,* Cambridge, Polity Press.

——(1987), *The Theory of Communicative Action:* vol. II: *The Critique of Functionalist Reason,* Cambridge, Polity Press.

——(1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere,* Cambridge, Polity Press.

——(1990), *The Philosophical Discourse of Modernity,* Cambridge, Polity Press.

HEGEDUS, Szusza (1989), "Social Movements and Social Change in Self-Creative Society: New Civil Initiatives in International Arena", *International Sociology* 4, 1, pp. 19-36.

JELIN, Elizabeth (ed.) (1987a), *Movimientos sociales y democracia emergente,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

——(1987b), *Ciudadanía e identidad. Las Mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos,* Génova, UNRISD.

——(1990), *Women and Social Change in Latin America,* Londres, Zed Press.

JENKINS, J. Craig (1983), "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of Sociology* 9, pp. 527-553.

—— y Klandermans, Bert (eds.) (1995), *The Politics of Social Protest: Comparative Perspectives on States and Social Movements,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

JOHNSTON, Hank y Klandermans, Bert (eds.) (1995), *Social Movements and Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

KLANDERMANS, Bert (ed.) (1989b), *Organizing for Change: Social Movement Organizations in Europe and the United States,* International Social Movement Research, vol. 2, Greenwich, JAI Press.

KRIESI, Hanspeter (1993), *Political Mobilization and Social Change: The Dutch Case in Comparative Perspective,* Avebury, Aldershot.

——, Koopmans, Ruud, Duyvendak, Jan Willem y Giugni, Marco G. (1995), *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

LARANA, Enrique, Johnston, Hank y Gusfield, Joseph R. (eds.) (1994), *New Social Movements: From Ideology to Identity,* Philadelphia, Temple University Press.

MAHEU, Louis (ed.) (1995), *Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action,* Londres, Sage Publications.

MASSOLO, Alejandra (1992), *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México,* México, El Colegio de México.

MCADAM, Doug (1988), *Freedom Summer,* Oxford University Press.

——, Doug, McCarthy, John D. y Zald, Mayer N. (1988), "Social Movements" en Smelser, Neil J. (ed.), *Handbook of Sociology,* Beverly Hills, Sage Publications, pp. 695-739.

MORRIS, Aldon D. y Mueller, Carol McClurg (eds.) (1992), *Frontiers in Social Movement Theory,* New Haven, Yale University Press.

OBERSCHALL, Anthony (1993), *Social Movements: Ideologies, Interests and Identities,* New Brunswick, Transaction Books.

OFFE, Claus (1984), *Contradictions of the Welfare State,* Londres, Hutchinson.

——(1985b), *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics,* Cambridge, Polity Press.

PAKULSKI, Jan (1991), *Social Movements: The Politics of Moral Protest,* Melbourne, Longman Cheshire.

PIZZORNO, Alessandro (1993b), *Le radici della politica assoluta,* Milano, Feltrinelli.

RAMÍREZ Saiz, Juan Manuel (1995), *Los movimientos sociales y la política,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

SCHERER-Warren, Ilse y Krischke, Paulo (eds.) (1987), *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimientos sociais na America Latina,* São Paulo, Brasil.

SLATER, David (ed.) (1985), *The New Movements and the State in Latin America*, Dordrecht, CEDLA.

—— (ed.) (1994b), "Social Movements and Political Change in Latin America", *Latin American Perspectives* 21, 2.

SNOW, David A. y Benford Robert D. (1992), "Master Frames and Cycles of Protest", en Morris y Mueller (eds.) (citado), pp. 133-155.

——, Benford Robert D. (1988), "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization", en Klandermans, Kriesi y Tarrow (eds.) (citado), pp. 197-218.

——, Rochford, E. Burke, Worden, Steven K. y Benford, Robert D. (1986), "Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation", *American Sociological Review,* 51, pp. 456-481.

TARRÉS, María Luisa (ed.) (1994), *Transformaciones sociales y acciones colectivas: América Latina en el contexto de los noventa*, México, El Colegio de México.

TARROW, Sidney (1994), *Power in Movement: Social Movements Collective Action and Politics,* Cambridge University Press.

TILLY, Charles (1990), *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990,* Oxford, Blackwell.

——(1993), *European Revolutions 1492-1992,* Oxford, Blackwell.

TOURAINE, Alain (1988b), *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine,* París, Odile Jacob.

——(1994a), *Critique of Modernity,* Oxford, Blackwell.

——(1994b), *Qu'est-ce que la démocratie?,* París, Fayard.

TURNER, Ralph H. y Killian Louis M. (1987), *Collective Behavior,* 3a. ed., Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

VALDÉS, Teresa y Winstein, Marisa (1993), *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladores en Chile: 1973-1989,* Santiago, Flacso.

ZALD, Mayer N. (1992), "Looking Backward to Look Forward: Reflections on the Resource Mobilization Research Program", en Morris and Mueller (eds.) (citado), pp. 326-348.

—— y McCarthy, John D. (eds.) (1987), *Social Movements in Organizational Society,* New Brunswick, Transaction.

Acción colectiva, vida cotidiana y democracia,se terminó de imprimir en junio de 2010en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V. Matamoros 112, col. Raúl Romero57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

En este libro Alberto Melucci contribuye a la revisión de los enfoques teóricos tradicionales y contemporáneos sobre la acción colectiva. Presenta una propuesta conceptual y metodológica que ubica a la acción colectiva en la sociedad actual y destaca los principales problemas que surgen al analizar los movimientos sociales.

Así, la discusión de la constitución de identidades, el surgimiento de la movilización, la creación de redes, la construcción de la organización, los aportes simbólico-culturales, la vida cotidiana de los movimientos, los procesos de individuación y de desarrollo del sujeto, plantea el desafío de ubicar su significado a partir de líneas analíticas de gran interés para la investigación relativa a la acción social.

Alberto Melucci recurre al análisis de investigaciones propias sobre los movimientos feminista y ecologista, los que presenta con gran lucidez mostrando los significados que aportan en lo político, lo cultural, lo colectivo y lo individual.

Por último, vale la pena destacar el diálogo entre Melucci y dos sociólogos latinoamericanos en el que se aclaran debates recientes sobre la discusión teórica general, acerca de los movimientos sociales y su adecuación a lo que ocurre en América Latina.

CC CREATIVE COMMONS

ISBN: 968-12-0869-2
9 789681 208691

EL COLEGIO DE MÉXICO